



۳۰۹/۱
مسکات

علوم قرآنی

محمد هادی معرفت

معرفت، محمد هادی، ۱۳۰۹ -

علوم قرآنی / محمد هادی معرفت - قم: موسسه
فرهنگی تمهید قم، ۱۳۸۰.
۴۹۶ ص.

ISBN 964-330-063-3:

۱۵۰۰۰ ریال.

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا (فهرست نویسی
پیش از انتشار).کتاب حاضر در حقیقت خلاصه و باز نویسی شده از
روی شش جلد کتاب التمهید فی علوم القرآن می باشد.

کتابنامه: ص. [۴۹۰] - ۴۹۶؛ همچنین به صورت

زیر نویس.

۱. قرآن - علوم قرآنی. الف. عنوان ب. عنوان:

التمهید فی علوم القرآن.

۲۹۷/۱۵

۸۰۱۷ ت ۸۶۷ م / BP۶۹/۵

۱۷۸۵ - ۷۸ م

کتابخانه ملی ایران



مؤسسه فرهنگی «تمهید»

قم - خیابان انقلاب - فرعی ۱۶ - شماره ۴۹ - دورنگار ۷۷۱۹۳۳۵ - همراه ۰۹۱۱۲۵۳۱۹۵۵ -
مرکز پخش: نشر ذوی القربی، ۷۷۴۴۶۶۳ (۰۲۵۱)

علوم قرآنی

آیت الله محمد هادی معرفت

استاد حوزه علمیه قم

چاپ اول: ۵۶۰۰ نسخه / بهار ۱۳۷۸

چاپ دوم: ۲۳۰۰ نسخه / بهار ۱۳۸۰

چاپ سوم: ۳۰۰۰ نسخه / تابستان ۱۳۸۰

چاپ چهارم: ۳۰۰۰ نسخه / تابستان ۱۳۸۱

چاپ: یاران (قم)

قیمت: ۱۵۰۰ تومان

همه حقوق محفوظ است.

شابک: ۳ - ۰۶۳ - ۳۳۰ - ۹۴۶

الحمد لله رب العالمين

فهرست مطالب

تنزیل و تأویل.....	۱۰۰
استفاده فقهی از شأن نزول و تنزیل و تأویل.....	۱۰۱
راه یافتن به اسباب نزول.....	۱۰۳
حضور ناقل سبب.....	۱۰۵
اسامی و اوصاف قرآن.....	۱۰۶
مفهوم سوره و آیه.....	۱۱۰
اسامی سوره‌ها.....	۱۱۲
تعدد نام برخی سوره‌ها.....	۱۱۳
نام‌های گروهی سوره‌های قرآن.....	۱۱۴
إحزاب نام سوره‌ها.....	۱۱۵
عدد سوره‌ها و آیات قرآن.....	۱۱۶

فصل سوم - جمع و تألیف قرآن

جمع و تألیف قرآن.....	۱۱۹
وصف مصحف علی(ع).....	۱۲۱
سرانجام مصحف علی(ع).....	۱۲۲
جمع زید بن ثابت.....	۱۲۳
روش زید در جمع قرآن.....	۱۲۴
مصحف صحابه.....	۱۲۵
مصحف ابن مسعود.....	۱۲۶
مصحف ابی بن کعب.....	۱۲۸
مصحف غیر معروف.....	۱۳۰
یک‌سان شدن مصاحف.....	۱۳۲
اختلاف مصحف‌ها.....	۱۳۳
ورود حدیث به مدینه.....	۱۳۵
مشورت عثمان با صحابه.....	۱۳۶
کمیته یک‌سان کردن مصاحف.....	۱۳۷
موضوع صحابه درباره یک‌سان شدن	
مصحف‌ها.....	۱۳۸
موضوع امامان در حفظ مصحف مرسوم.....	۱۳۹
سال آغاز یک‌سان شدن مصحف‌ها.....	۱۴۰
مراحل انجام برنامه.....	۱۴۲
تعداد مصحف‌های عثمانی.....	۱۴۶
مشخصات کلی مصحف‌های عثمانی.....	۱۵۰

مقدمه

علوم قرآنی.....	۷
پیشینه علوم قرآنی.....	۸
التمهید فی علوم القرآن.....	۱۶

فصل اول - پدیده وحی

پدیده وحی.....	۱۹
وحی در لغت.....	۲۰
وحی در قرآن.....	۲۰
انقسام وحی رسالی.....	۲۵
امکان وحی.....	۲۶
روحانیت انسان.....	۲۷
کیفیت نزول وحی.....	۳۰
داستان وَرَقَةُ بن نوفل.....	۳۱
افسانه خرائیق (آیات شیطانی).....	۳۶
کاتبان وحی.....	۴۲
زبان وحی.....	۴۷
وحیانی بودن ساختار قرآن.....	۵۷

فصل دوم - نزول قرآن

نزول قرآن.....	۶۰
آغاز نزول.....	۶۱
سه سال تأخیر نزول.....	۶۲
مدت نزول.....	۶۳
اولین آیه و سوره.....	۷۳
آخرین آیه و سوره.....	۷۶
سوره‌های مکی و مدنی و فواید شناخت آن‌ها.....	۷۸
معیار و ملاک تشخیص سوره‌های مکی و مدنی.....	۸۱
شبهات وارده درباره مکی و مدنی بودن سوره‌ها.....	۸۴
ترتیب نزول.....	۸۸
سوره‌های مورد اختلاف.....	۹۲
آیات استثنایی.....	۹۶
اسباب نزول.....	۹۷
سبب نزول یا شأن نزول.....	۱۰۰

فهرست مطالب / ۵

۲۴۵ حقیقت قرائات سبع

فصل پنجم - نسخ در قرآن

۲۴۸ نسخ در قرآن

۲۴۸ اهمیت بحث از نسخ

۲۴۹ حکمت نسخ

۲۵۱ تعریف نسخ

۲۵۲ شرایط نسخ

۲۵۳ حقیقت نسخ

۲۵۲ تشابه نسخ و بدا

۲۵۴ انواع متصوّر نسخ در قرآن

۲۵۵ ۱. نسخ لفظ و محتوا

۲۵۷ ۲. نسخ لفظ و بقای محتوا

۲۵۹ ۳. نسخ حکم و بقای آیه

۲۶۵ ۴. نسخ مشروط

۲۶۷ تعداد آیات منسوخه

۲۶۸ شبهات پیرامون نسخ

فصل ششم - محکم و متشابه

۲۷۰ محکم و متشابه

۲۷۰ متشابهات در قرآن

۲۷۱ احکام و تشابه

۲۷۳ تفسیر و تأویل

۲۷۶ تشابه شائی (نوعی)

۲۷۷ تشابه اصلی و عرضی

۲۸۱ تشابه در تفسیر دیگران

۲۸۳ دو فرضیه دیگر

۲۸۵ چرا در قرآن تشابه وجود دارد؟

۲۸۹ تأویل متشابهات را چه کسی می‌داند؟

۲۹۴ نمونه‌هایی از آیات متشابهه

۲۹۵ صفات جمال و جلال

۲۹۸ نفی تحزب

۳۰۳ سألہ رؤیت

۳۰۵ اعضاء و جوارح

۳۰۷ اراده و اختیار

۳۰۸ فرضیه کسب

۳۰۹ نقد فرضیه کسب

۱۵۹ دیدگاهی علوّ آمیز

۱۶۹ پیدایش خط عربی

۱۷۱ اول کسی که نقطه را در مصحف به کار برد

۱۷۲ شکل حرکات و نشانه گذاری

۱۷۴ آخرین تغییرات تکمیلی

۱۷۷ قرآن در مراحل تکاملی خود

فصل چهارم - قُراء و قرائات سبع

۱۸۱ قُراء و قرائات سبع

۱۸۲ تعریف قرائت

۱۸۳ عوامل اختلاف قرائات

۱۸۴ ۱. ابتدایی بودن خط

۱۸۶ ۲. بی نقطه بودن حروف

۱۸۷ ۳. خالی بودن از علایم و حرکات

۱۸۸ ۴. نبودن الف در کلمات

۱۸۹ قُراء سبعه و راویان آن‌ها

۱۹۰ قراء عشرة

۱۹۱ قراء اربعة عشر

۱۹۲ تواتر قرائات سبع

۱۹۳ اصطلاح تواتر

۱۹۴ سند های تشریفاتی

۱۹۵ اخبار اُحَاد نه متواتر

۱۹۷ مخالفت بزرگان با قُراء

۲۰۱ حدیث احرف سبعه

۲۰۲ در روایات اهل بیت

۲۰۴ در روایات اهل سنت

۲۱۴ حدیث سبعة احرف در رابطه با قرائات سبع

۲۱۶ خلاصه بحث

۲۱۷ ضابطه تشخیص قرائت صحیح

۲۱۸ ضابطه مورد قبول

۲۱۹ سخنانی از اهل بیت درباره قرائت قرآن

۲۲۳ تدوین قرائت‌های معروف

۲۲۷ انحصار قرائت‌ها به هفت قرائت

۲۳۰ اعتراض به موضع ابن مجاهد

۲۳۵ ویژگی قرائت حفص

۲۴۱ آیا حفص مخالفی با عاصم دارد؟

۲۴۲ رابطه ناگسستگی شیمه با قرآن

۲۱۴	۲. اعجاز علمی
۲۱۹	نمونه‌هایی از اشارات علمی
۲۱۹	رتق و فتق آسمان‌ها و زمین
۲۲۱	نقش کوه‌ها در استواری زمین
۲۲۵	دشواری تنفس یا افزایش ارتفاع
۲۲۸	آب منشأ حیات
۲۳۰	پوشش هوایی حافظ زمین
۲۳۱	۳. اعجاز تشریمی
۲۳۲	معارف و احکام
۲۳۵	صفات جمال و جلال الهی
۲۳۷	قداست مقام انبیا
۲۳۸	جامعیت احکام اسلامی

فصل نهم - دفع شبهه تحریف

۲۴۳	دفع شبهه تحریف
۲۴۳	تحریف در لغت
۲۴۵	تحریف در اصطلاح
۲۴۷	دلایل نفی تحریف
۲۴۷	۱. گواهی تاریخ
۲۴۹	۲. ضرورت تواتر قرآن
۲۵۰	۳. مسأله اعجاز قرآن
۲۵۲	۴. ضمانت الهی
۲۵۳	۵. عرضه روایات بر قرآن
۲۵۳	۶. نصوص اهل بیت
۲۵۵	۷. نظر علمای بزرگ شیعه
۲۵۸	رد اتهام
۲۵۹	منشأ قول به تحریف
۲۶۰	روایات اهل سنت
۲۶۴	فاجعه کتاب الفرقان
۲۶۵	روایات امامیه
۲۷۶	گزارشی از کتاب «فصل الخطاب»
۲۸۰	فهرست اعلام
۲۹۰	فهرست منابع و مآخذ

۳۱۱	افعال اختیاری
۳۱۲	إضلال یا خذلان
۳۱۵	ختم و طبع

فصل هفتم - وجوه و نظائر در قرآن

۳۱۸	وجوه و نظائر در قرآن
۳۲۰	تعریف وجوه و نظائر
۳۲۲	اقسام وجوه و نظائر
۳۲۹	لغات عربیه
۳۳۰	لغات قبایل
۳۳۱	واژه‌های غیر عربی
۳۳۳	حروف مقطعه
۳۳۵	نظریه‌های مختلف درباره حروف مقطعه
۳۴۰	استفاده از رایانه درباره حروف مقطعه

فصل هشتم - اعجاز قرآن

۳۴۲	اعجاز قرآن
۳۴۳	پیشینه بحث
۳۴۵	معجزه یک ضرورت دفاعی
۳۵۱	تشخیص اعجاز
۳۵۶	وجوه اعجاز قرآن
۳۶۷	تحدی قرآن
۳۶۷	مراحل تحدی
۳۶۹	نکته جالب
۳۶۹	دامنه تحدی
۳۷۱	تحدی در برتری سخن
۳۷۳	ابعاد اعجاز
۳۷۳	۱. اعجاز بیانی
۳۷۳	الف - گزینش کلمات
۳۷۸	ب - سبک و شیوه بیان
۳۸۰	ج - نظام‌هنگ قرآن
۳۸۹	نظام‌هنگ درونی قرآن
۳۹۱	خواندن قرآن با آواز خوش
۳۹۴	غنا و موسیقی از دیدگاه شرع
۴۰۰	نگاهی به آرای فقیهان
۴۰۵	د - وحدت موضوعی یا تناسب معنوی آیات
۴۱۲	و - نکته‌ها و ظرافت‌ها

مقدمه

علوم قرآنی

«علوم قرآنی» اصطلاحی است دربارهٔ مسایلی مرتبط با شناخت قرآن و شؤون مختلف آن. فرق میان «علوم قرآنی» و «معارف قرآنی» آن است که علوم قرآنی بحثی بیرونی است و به درون و محتوای قرآن از جنبهٔ تفسیری کاری ندارد، اما معارف قرآنی کاملاً با مطالب درونی قرآن و محتوای آن سروکار داشته و یک نوع تفسیر موضوعی به شمار می‌رود.

معارف قرآنی یا تفسیر موضوعی، مسایل مطرح شده در قرآن را از حیث محتوایی بررسی می‌کند. بدین ترتیب که آیات مربوط به یک موضوع را از سراسر قرآن در یک جا گردآورده و در مورد آن چه که از مجموع آن‌ها به دست می‌آید سخن می‌گوید، مشروط بر آن که از محدودهٔ دلالت قرآنی فراتر نرود. گرچه در تفسیر موضوعی گاه ضرورت دارد به شواهد عقلی و نقلی دیگری نیز استشهاد شود، ولی بحث کاملاً قرآنی است و تنها از دیدگاه قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد. این مطلب بدین جهت اهمیت دارد که بحث‌هایی را که جنبهٔ «معارف اسلامی» دارند و احیاناً در کنار دلایل عقلی و نقلی به آیات قرآن نیز استناد می‌کنند، از «معارف قرآنی» یا «تفسیر موضوعی قرآن» جدا شود.

«علوم قرآنی» بحث‌های مقدماتی برای شناخت قرآن و پی‌بردن به شؤون مختلف آن است. در علوم قرآنی مباحثی چون وحی و نزول قرآن، مدت و ترتیب نزول، اسباب النزول، جمع و تألیف قرآن، کاتبان وحی، یک‌سان کردن مصحف‌ها، پیدایش قرائات و منشأ اختلاف در قرائت قرآن، حجیت و عدم تحریف قرآن، مسألهٔ نسخ در قرآن، پیدایش متشابهات در قرآن، اعجاز قرآن و... مطرح می‌باشد. از این جهت علوم را به صیغهٔ جمع گفته‌اند که هر یک از این مسایل در چارچوب خود

استقلال دارد و علمی جدا شناخته می‌شود و غالباً ارتباط تنگاتنگی میان این مسایل وجود ندارد. لذا میان مسایل علوم قرآنی نوعاً یک نظم طبیعی برقرار نیست تا رعایت ترتیب میان آن‌ها ضروری گردد، لذا هر مسأله جدا از مسایل دیگر قابل بحث و بررسی است.

ضرورت بحث در علوم قرآنی از آن جهت است که تا قرآن کاملاً شناخته نشود و ثابت نگردد که کلام الهی است، پی‌جور شدن محتوای آن موردی ندارد. برای رسیدن به نص اصلی که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده، باید روشن کرد که آیا تمامی قرائت‌ها یا برخی از آن‌ها است که ما را به آن نص هدایت می‌کند؟ هم‌چنین در مسأله نسخ، تشخیص آیه منسوخ از ناسخ یک ضرورت اولی است. البته نسخ به معنای اعم که شامل تخصیص و تقیید نیز می‌باشد، چنان‌که در کلام پیشینیان نیز آمده است. هم‌چنین است مسأله متشابهات در قرآن که بدون تشخیص این جهت در آیات، استنباط احکام و استفاده از مفاهیم عالیة قرآن به درستی ممکن نیست و هر یک از مسایل علوم قرآنی در جای خود، نقش مهمی در بهره‌گیری از محتوای قرآن ایفا می‌کند. برخی از این مسایل، از مبادی تصویری و برخی از مبادی تصدیقی به شمار می‌روند.

پیشینه علوم قرآنی

بحث درباره قرآن و شناخت مسایل مختلف آن، از همان دوران نخست مطرح بوده و هم‌واره در طول تاریخ، بزرگان و دانش‌پژوهان در این زمینه به بحث و گفت‌وگو نشسته و آثار نفیس و گران‌بهایی از خود به یادگار گذاشته‌اند و این مطالعات پیوسته ادامه دارد.

بر پایه مدارک موجود، اولین کسی که درباره قرآن به بحث نشست و گفت‌وگورا آغاز نمود، یحیی بن یعمر شاگرد بزومند ابوالاسود دؤلی (متوفای ۸۹) بود. نام‌برده کتابی در فن قرائت قرآن، در روستای واسط، نگاشت که شامل انواع قرائت‌های مختلف آن دوره می‌باشد. سپس حسن بصری (متوفای ۱۱۰) کتابی در عدد آیات قرآن نوشت. نویسندگان و آثار دیگر موجود در این زمینه به ترتیب ظهور، عبارتند از:

عبدالله بن عامر یحصبی (متوفای ۱۱۸) رساله‌ای در اختلاف مصاحف عثمانی و نیز رساله دیگری در وقف و وصل در قرآن نوشته است و شیبۀ بن نصاح مدنی (متوفای ۱۳۰) کتاب «الوقوف» را نگاشت. آبان بن تغلب (متوفای ۱۴۱) نخستین کسی است که پس از یحیی بن یعمر در فن قرائت کتاب نوشت. محمد بن سائب کلبی (متوفای ۱۴۶) اول کسی است که در «احکام القرآن» کتاب نوشت. مقاتل بن سلیمان (متوفای ۱۵۰) نخستین نویسنده‌ای است که در باره «آیات متشابهات» کتاب نوشت. ابو عمرو، علاء بن زبان تمیمی (متوفای ۱۵۴) کتاب «وقف و ابتدا» و «قراءات» را نوشت. حمزة بن حبیب یکی از قراء سبعة (متوفای ۱۵۶) در فن قراءات کتاب نوشت.

یحیی بن زیاد فراء (متوفای ۲۰۷) کتاب «معانی القرآن» را در سه مجلد نوشت. این نویسنده هم چنین کتاب «اختلاف اهل کوفه و بصره و شام در مصاحف» و کتاب «جمع و تنبیه در قرآن» را به تحریر درآورد. محمد بن عمر واقدی (متوفای ۲۰۷) کتاب «رغیب» در علوم قرآنی و «غلط رجال» را نوشت. ابو عبیده معمر بن المثنی (متوفای ۲۰۹) کتاب «اعجاز القرآن» در دو جزء و «معانی القرآن» را نوشت. او اول کسی است که در اعجاز قرآن کتاب نوشته است. ابو عبید قاسم بن سلام (متوفای ۲۲۴) کتاب‌های فراوانی در علوم قرآنی نوشته و او اول کسی است که در این زمینه به طور گسترده کتاب نوشته است. از جمله کتب او «فضائل القرآن»، «المقصود و الممدود» در فن قراءات، «غریب القرآن»، «ناسخ و منسوخ» و «اعجاز القرآن» و... را می توان نام برد. علی بن مدینی (متوفای ۲۳۴) در «اسباب نزول» کتاب نوشت. احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی (متوفای حدود ۲۵۰) کتاب «ناسخ و منسوخ» را نوشت. ابو زرعۀ عراقی (متوفای ۲۶۴) هزار بیت (الفیه) در «غریب الفاظ قرآنی» سرود. ابو عبدالله احمد بن محمد بن سیار (متوفای ۲۶۸) «ثواب القرآن» و «کتاب القرائة» را تألیف کرد. ابو محمد عبدالله بن مسلم (ابن قتیبة) (متوفای ۲۷۶) کتاب‌های: «تأویل مشکل القرآن» و «تفسیر غریب القرآن» و «اعراب القرآن» و «قراءات» را نوشت. ابو العباس محمد بن یزید مبرد نحوی (متوفای ۲۸۶) کتاب «اعراب القرآن» را نوشت. ابو عبدالله محمد بن ایوب بن ضریس

(متوفای ۲۹۴) کتابی در آن چه در مکه و مدینه نازل شده و نیز کتاب «فضائل القرآن» را نوشت. ابوالقاسم سعد بن عبدالله اشعری قمی (متوفای ۲۹۹) رساله‌ای در انواع آیات قرآن نوشت.

محمد بن زید واسطی متکلم امامی (متوفای ۳۰۷) کتابی در «اعجاز قرآن» نوشت و آن را در نظم و تألیف آن دانست. محمد بن خلف بن مرزبان (متوفای ۳۰۹) کتاب «الحاوی» در علوم قرآنی در (۲۷) جزء نوشت. ابو محمد حسن بن موسی نوبختی (متوفای ۳۱۰) کتاب «التنزیه و ذکر متشابهات القرآن» را نوشت. ابوبکر بن ابی داوود عبدالله بن سلیمان سجستانی (متوفای ۳۱۶) کتاب معروف «المصاحف» و «الناسخ و المنسوخ» و رساله‌ای در «قراءات» نوشت. ابن درید ابوبکر محمد بن الحسن ازدی (متوفای ۳۲۱) کتابی در «غریب القرآن» نوشت. ابن مجاهد ابوبکر احمد بن موسی (متوفای ۳۲۴) کتاب «السبعة في القراءات» را نگاشت. ابوالبرکات عبدالرحمان انباری (متوفای ۳۲۸) «البيان في اعراب القرآن» و «عجائب علوم القرآن» را به نگارش درآورد. ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۹) کتاب «فضائل القرآن» را تألیف کرد. ابوبکر محمد بن عزیز سجستانی (متوفای ۳۳۰) کتاب معروف «غریب القرآن» را نگاشت. ابوجعفر احمد بن محمد نحاس (متوفای ۳۳۸) کتب «اعراب القرآن»، «الناسخ و المنسوخ» و «معانی القرآن» را تحریر نمود. ابو محمد قصاب محمد بن علی کرخی (متوفای حدود ۳۶۰) کتاب «نُکْتُ القرآن» را تقریر کرد. ابو بکر احمد بن علی رازی جصاص (متوفای ۳۷۰) کتاب «احکام القرآن» را در سه جلد بزرگ تألیف کرد. ابوعلی فارسی (متوفای ۳۷۷) کتاب «الحجة في القراءات» را نگاشت. ابوالحسن عباد بن عباس (متوفای ۳۸۵) در احکام القرآن کتابی نوشت. ابوالحسن علی بن عیسی رمانی (متوفای ۳۸۶) کتاب «النکت في اعجاز القرآن» را نگاشت. محمد بن علی ادفوئی (متوفای ۳۸۸) کتاب «الاستغناء» در علوم قرآنی را در ۲۰ مجلد نوشت. ابو سلیمان حمد بن محمد بُستی خطابی (متوفای ۳۸۸) کتاب «بيان اعجاز القرآن» را تألیف کرد.

ابو بکر محمد بن طیب باقلانی (متوفای ۴۰۳) کتاب «اعجاز القرآن» را تقریر نمود. ابوالحسن محمد بن الحسین شریف رضی (متوفای ۴۰۴) «تلخیص البیان» در

مجازات قرآن و «حقائق التأویل» در متشابه قرآن را تصنیف کرد. ابو زرعه عبدالرحمان بن محمد (متوفای حدود ۴۱۰) کتاب «حجة القراءات» را به رشته تحریر درآورد. هبة الله، ابن سلامة (متوفای ۴۱۰) کتاب «الناسخ و المنسوخ» را نوشت. ابو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان (شیخ مفید) (متوفای ۴۱۳) «اعجاز القرآن» و «البيان» را در انواع علوم قرآنی نگاشته است. ابوالحسن عمادالدین قاضی عبدالجبار (متوفای ۴۱۵) «متشابه القرآن» و «تنزیه القرآن عن المطاعن» را به تحریر درآورده است. ابوالقاسم حسین بن علی مغربی (متوفای ۴۱۸) «خصائص القرآن» را تألیف کرد. ابوالحسن علی بن ابراهیم حوفی (متوفای ۴۳۰) «البرهان في علوم القرآن» را نوشت. ابو محمد مکی بن ابی طالب (متوفای ۴۳۷) «الکشف عن وجوه القراءات السبع» را در دو جزء بزرگ تألیف کرد. ابو عمرو دانی (متوفای ۴۴۴) «التيسير» در قراءات سبع و «المحكم» در نقطه گذاری مصحف و «المقنع» را در رسم الخط مصحف تقریر نمود. ابو محمد علی بن احمد بن حزم ظاهری (متوفای ۴۵۶) «الناسخ و المنسوخ» را نوشت. ابوالحسن علی بن احمد واحدی نیشابوری (متوفای ۴۶۸) «اسباب النزول» و «فضائل القرآن» را تألیف کرد. ابوبکر عبدالقاهر جرجانی (متوفای ۴۷۱) «الرسالة الشافية» در اعجاز قرآن و «دلائل الإعجاز» را تقریر نمود.

ابوالقاسم حسین بن محمد راغب اصفهانی (متوفای ۵۰۲) «المفردات» در الفاظ غریبه قرآن را به تحریر درآورد. ابوبکر محمد بن عبدالله، ابن عربی (متوفای ۵۴۳) «احکام القرآن» را در چهار مجلد نوشت. محمود بن حمزة بن نصر کرمانی (متوفای حدود ۵۵۰) «اسرار التکرار في القرآن» را تألیف کرد. ابو جعفر محمد بن علی بن شهر آشوب (متوفای ۵۸۸) «متشابهات القرآن و مختلفه» را تقریر نمود. ابو محمد قاسم بن فیره شاطبی (متوفای ۵۹۰) «حز الأمانی» قصیده معروف در قراءات سبع را انشاء نمود. ابوالفرج عبدالرحمان بن علی بن جوزی (متوفای ۵۹۷) «فنون الألفان في عجائب علوم القرآن» و «المجتبی في علوم القرآن» را تألیف کرد. ابوالبقاء عبدالله بن الحسین عکبری (متوفای ۶۱۶) «املاء مامن به الرحمان» در اعراب قرآن را نوشت. علی بن محمد سخاوی (متوفای ۶۴۳) «جمال القراء و کمال

الإقراء» در قرائات سبع را تألیف کرد. ابوالقاسم محمد بن عبدالله (متوفای حدود ۶۵۰) رساله‌ای در لغات قبائل عرب که در قرآن آمده نوشت. ابن ابی الاصبغ عبدالعظیم بن عبدالواحد (متوفای ۶۵۴) «بديع القرآن» را به رشته تحریر درآورد. ابو محمد عبدالعزيز بن عبدالسلام (متوفای ۶۶۰) «مجاز القرآن» را تقریر نمود. ابوشامه شمس الدین عبدالرحمان بن اسماعیل (متوفای ۶۶۵) «المرشد الوجيز» را در علوم قرآنی تألیف کرد. محمد بن ابی بکر رازی (متوفای ۶۶۶) «اسئلة القرآن المجید و أجوبتها» را نوشت.

در قرن هشتم جامع‌ترین کتاب در علوم قرآنی نوشته شد. این مهم بر دست توانای امام بدرالدین محمد بن عبدالله زرکشی (متوفای ۷۹۴) انجام گرفت. کتاب او «البرهان في علوم القرآن» نام دارد که در چهل و هفت فن از فنون علوم قرآنی بحث کرده و در این باب استقصاء کامل نموده است. و نیز بدرالدین محمد بن ابراهیم بن جماعه (متوفای ۷۳۳) «كشف المعانی» در متشابهات قرآن را تألیف کرد. کمال الدین عبدالرحمان بن محمد حلّی معروف به ابن العتّاقی (متوفای ۷۷۰) «الناسخ والمنسوخ» را نوشت.

جلال الدین بلقینی شیخ و استاد جلال الدین سیوطی (متوفای ۸۲۴) «مواقع العلوم في مواقع النجوم» را در انواع پنجاه‌گانه علوم قرآنی نوشت، که ابتدا جلال الدین سیوطی کتاب معروف خود را بر آن پایه گذاری نمود. سپس بر کتاب برهان زرکشی دست یافت و آن را محور قرار داد.

در قرن نهم معروف‌ترین و جامع‌ترین کتاب در علوم قرآنی کتاب «الاتقان» في علوم القرآن، بر دست برومند جلال الدین سیوطی (متوفای ۹۱۱) نوشته شد. البته این کتاب را باید از شاه کارهای قرن نهم به حساب آورد، زیرا فراغت از آن در سال (۸۷۲) بوده است. هم‌چنین وی کتاب معروف «معترك الأقران» را در اعجاز قرآن در سه مجلد بزرگ نوشته است. در همین قرن ابوالخیر شمس الدین محمد بن محمد بن جزری (متوفای ۸۳۳) کتاب «النشر في القراءات العشر» و کتاب «غاية النهاية» در طبقات قراء و کتاب «فضائل القرآن» را نوشت.

قاضی زکریا بن محمد انصاری (متوفای ۹۲۶) «فتح الرحمان» در رفع و دفع

اشکالات و ابهامات قرآن را تحریر نمود. ابو عبدالله محمد بن احمد مکی (متوفای ۹۳۰) «الاحسان» را در علوم قرآنی نوشت. محمد بن یحیی حلبی (متوفای ۹۶۳) «القول المذهب» را در کلمات رومی معرب در قرآن تقریر کرد که از کتاب «المذهب» سیوطی گرفته شده است.

اضافه بر موارد فوق، کسانی که در مقدمه تفسیر خود به مباحث علوم قرآنی پرداخته اند بسیارند، از جمله:

مقدمه جامع التفاسیر راغب اصفهانی که شیواترین مباحث علوم قرآنی را دارا است. و مقدمتان فی علوم القرآن، که مقدمه کتاب «المبانی» و مقدمه کتاب تفسیر ابن عطیه که به نام «المحرر الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز» نوشته است، دو مقدمه بسیار نفیس در شؤون قرآن مجید است. مقدمه تفسیر قرطبی و تفسیر ابن کثیر و تفسیر طبری از مهم ترین مقدمه ها در این زمینه است. مقدمه تفسیر «آلاء الرحمن» شیخ محمد جواد بلاغی، از جامع ترین مباحث علوم قرآنی برخوردار است. «البیان» حضرت استاد آیت الله خویی، که مقدمه ای بر تفسیر است و جامع ترین و ^۴ کامل ترین مباحث مهم علوم قرآنی را شامل می شود. مقدمه تفسیر صافی فیض کاشانی و مقدمه تفسیر برهان نیز از مهم ترین مباحث در جنبه های نقلی علوم قرآنی می باشد. مقدمه مجمع البیان علامه طبرسی از متقن ترین مباحث علوم قرآنی برخوردار است.

از قرن یازدهم به این طرف، کتب فراوانی در تفسیر علوم قرآنی نگاشته شده که ذکر آنها موجب تطویل است. برای نمونه نام تعدادی از آنها را در مقدمه «التمهید» آورده ایم که می توان رجوع نمود.

از میان آثار موجود مهم ترین کتاب ها در زمینه علوم قرآنی اساساً دو کتاب البرهان و الاتقان می باشند.

البرهان فی علوم القرآن، تألیف امام بدرالدین محمد بن عبدالله بن بهادر زرکشی است. ایشان از برجسته ترین علما و دانش مندان قرن هشتم می باشد. ولادت او در قاهره مصر به سال ۷۴۵ بوده است. وی در همان دیار بزرگ شده و در رشته های مختلف علوم اسلامی به سرحد استادی رسیده است. وی طبق مذهب شافعی

تدریس فقه می‌کرده و فتوی می‌داده است. او در سال ۷۹۴ بدرود حیات گفت. کتاب وی «البرهان» زبده‌ترین کتاب در مباحث علوم قرآنی است. این کتاب شمول و گستردگی را با ایجاز و ایفاء در عبارت به هم آمیخته است. نام برده مباحث علوم قرآنی را تا ۴۷ نوع پیش برده و درباره هر یک آن چه لازم بوده گردآورده است، در عین حال که گوی سبقت از سابقین خود ربوده، برای لاحقین الگوی گران‌بهای به جای گذاشته است.

دومین کتاب، «الاتقان» فی علوم القرآن، تألیف جلال‌الدین عبدالرحمان سیوطی است. ولادت او در اسیوط مصر به سال ۸۴۹ می‌باشد (متوفای ۹۱۱ در قاهره). او در تمامی علوم حدیث و تفسیر و دیگر علوم اسلامی ید طولایی دارد و تألیفات گران‌بهای از خود باقی گذارده است. او ابتدا کتاب استاد خود جلال‌الدین بلقینی (متوفای ۸۲۴)، «مواقع العلوم...» را محور قرار داده، تحریر و تهذیب نمود و بر او افزود و به نام «التحییر فی علوم التفسیر» تألیف نمود. وی در این کتاب بالغ بر ۲۰۲ نوع از مباحث علوم قرآنی گرد آورد. سپس بر کتاب استاد خود «البرهان» تألیف زرکشی دست یافت و آن را بهتر پسند کرد و بنای کتاب خود را بر آن نهاد. آن را تنقیح و تحریر نمود و مطالب بسیاری بر آن اضافه نمود و تا ۸۰ نوع از عناوین علوم اسلامی را در آن فراهم کرد. امروزه این منابع از گسترده‌ترین و جامع‌ترین علوم قرآنی است که در اختیار محققین و پژوهش‌گران قرار دارد.

کتاب «مناهل العرفان» فی علوم القرآن، نوشته محمد عبدالعظیم زرقانی، موسع‌ترین کتاب در علوم قرآنی در عصر اخیر است و مجلس اعلای اهر مصر این کتاب را برای تدریس در دانش‌گاه‌های اهر مقرر نموده است. مقدمه تفسیر «آلاء الرحمن» تألیف علامه بزرگ محمد جواد بلاغی (متوفای ۱۳۵۲) که تحقیقی‌ترین نوشته‌ها در مهم‌ترین مسایل علوم قرآنی را شامل می‌گردد و به جهت اهمیت آن، مستقلاً در مقدمه تفسیر مختصر شبر در مصر (قاهره) به چاپ رسیده است. این اثر بیش‌تر به دفع شبهات و به دفاع از مقام منبع قرآن پرداخته است. در مقدمه تفسیر صافی دوازده فصل به عنوان ۱۲ مقدمه در انواع مباحث علوم قرآنی سخن رانده شده است. مقدمه تفسیر «مرآت الانوار» که به طور

تفصیل از نظر حدیثی به مقدماتی پرداخته و با عنوان مقدمه تفسیرالبرهان سید هاشم بحرانی به چاپ رسیده است. مقدمه مذکور تألیف ابوالحسن عاملی اصفهانی (متوفای ۱۱۳۸) از شاگردان مرحوم مجلسی است. البیان فی تفسیر القرآن، نوشته استاد علامه سید ابوالقاسم خویی رحمه الله تعالی مقدمه لطیف و جامعی است در برخی مباحث علوم قرآنی و از تحقیقات عالیه در این زمینه برخوردار است. مباحث فی علوم القرآن نوشته دکتر صبحی صالح، استاد علوم اسلامی در دانشگاه لبنان شامل برخی از مباحث علوم قرآنی به صورت فشرده است.



این جانب از وقتی که خواندن قرآن را آموختم، با علاقه و لذت فراوان به تحقیق و بررسی درباره مسایل مختلف قرآن و مطالعه کتاب های گوناگونی که در این زمینه تألیف شده، پرداخته ام. با دقت در مسایل مربوط به قرآن آن ها را مورد توجه قرار داده و در ضمن مطالعات خود نکاتی را یادداشت می کردم، اعم از آن که این نکات توجه مرا جلب می کرد و به ظرافت و صحت آن معتقد می شدم و یا نکاتی که در صحت آن ها شک و تردید داشتم. پس از سالیان دراز این یادداشت ها را مبنای تألیف کتابی قرار دادم که شامل مباحث و مسایل مختلف علوم قرآنی است و نام آن را «التمهید فی علوم القرآن» گذاشتم. زیرا این مباحث به منزله تمهید و مقدمه برای تفسیر قرآن است.

آن چه مرا بر تألیف آن اثر تشویق کرد این بود که جای چنین تحقیقی را در کتابخانه های فعلی شیعه خالی دیدم، در حالی که پیش از این کتابخانه های ما مملو از این قبیل تحقیقات بود. هم اکنون کتابی که تمام مسایل مربوط به قرآن را مورد بحث قرار داده باشد در بین کتاب های فعلی شیعه کم تر وجود دارد و کتاب های موجود تنها دارای بحث های مختصری در برخی از این مسایل است و مطالب و بحث های باارزش در گوشه و کنار است و محققان بدان دسترسی ندارند مگر آن که آن ها را از منابع پراکنده طبق مذهب اهل بیت علیهم السلام بدست آورند. به همین دلیل به تحقیق و نقد آثار و نظریات مختلف پرداختم و آن ها را با نصوص قطعی تاریخ و روایات متواتر و یا همراه با قرائن قطعی مقایسه کردم. در خلال مباحث

کتاب «التمهید فی علوم القرآن» روشن شده که چه اشتباهاتی برای بسیاری از محققان و دانش‌مندان دست داده است. البته علت آن یا عدم حوصله و یا تعصب آنان نسبت به مذهب و طریقه خاصی است که بدان معتقد بوده‌اند. من هیچ مسأله‌ای را مطرح نکردم مگر این که در حد توانایی خود به اصالت و صحت آن اطمینان یافتیم.

این جانب در تمام مدت اقامت خود در نجف اشرف (۱۳۳۷ - ۱۳۵۰ ه.ش) و پس از مهاجرت به شهر مقدس قم (اواخر سال ۱۳۵۰ ه.ش) به تدریس این مباحث برای طلاب علوم دینی و دانش‌جویان اشتغال داشته و هیچ‌گاه از آن غافل نبوده‌ام. هدف من از این کار بحث و بررسی جمعی نسبت به این مسایل بوده، لذا هر مسأله‌ای از این مسایل را در این جلسات مطرح کرده تا هر یک به‌طور کامل مورد بحث قرار گیرد و بهترین و استوارترین نظریات به‌دست آید. به همین منظور گاهی نیز جزوه‌هایی را به‌عنوان نمونه منتشر کرده و آن‌ها را در اختیار دوستان دانش‌مند و محقق قرار می‌دادم تا از افکار و آرا آنان نیز استفاده شود. همین جا از هم‌کاری کریمانه همه دوستان تشکر و قدردانی می‌کنم.

التمهید فی علوم القرآن

کتاب «التمهید فی علوم القرآن» تاکنون در ۶ جلد از سوی انتشارات جامعه مدرسین منتشر شده و مجلدات بعدی آن در دست تألیف است. خوش‌بختانه این کتاب با عنایت حق تعالی مورد توجه علما و دانش‌مندان قرار گرفته و اکنون به‌عنوان یک مرجع در حوزه و دانشگاه مورد استفاده محققین است. در جلد اول این کتاب مسایل مربوط به وحی، نزول قرآن، اسباب نزول، جمع و تألیف قرآن بحث شده است. در جلد دوم قرائت و قراء و ناسخ و منسوخ بررسی شده است. در جلد سوم محکم و متشابه مطرح شده و با دسته‌بندی آیات، بیش از هزار آیه متشابه مورد دقت قرار گرفته است. جلد چهارم مباحث مقدماتی اعجاز قرآن است. جلد پنجم به اعجاز بیانی قرآن اختصاص یافته و ششم شامل اعجاز علمی و اعجاز تشریعی است. جلد هفتم به رد شبهات درباره قرآن اختصاص یافته و در مجلدات

بعدی بحثی با عنوان «تنزیه التفسیر عن الدخائل و الموضوعات» برای جداسازی صحیح از سقیم در روایات تفسیری خواهد آمد.

در کتاب «صیانة القرآن من التحریف» مسایل مربوط به عدم تحریف قرآن جداگانه و به طور مفصل بررسی شده است. هم چنین کتاب «التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب» که از سوی انتشارات دانشگاه رضوی منتشر شده به شناخت تفسیر و مفسران بزرگ و تاریخ و مراحل تفسیر قرآن کریم و بررسی مهم ترین تفاسیر، اختصاص یافته است. ترجمه فارسی این کتاب با عنوان «تفسیر و مفسران» به زودی منتشر می شود.

هنگامی که شورای مدیریت حوزه علمیه قم کتاب «التمهید فی علوم القرآن» را به عنوان متن درسی تعیین کرد، ضرورت خلاصه گیری آن نمایان شد. به همین جهت ۶ جلد کتاب التمهید در دو جلد تحت عنوان «تلخیص التمهید» برای تدریس خلاصه شد. هم چنین کتاب «تاریخ قرآن» به درخواست سازمان «سمت» برای تدریس در رشته علوم قرآنی به زبان فارسی و با اقتباس از دو جلد اول کتاب التمهید هم راه با اضافاتی به رشته تحریر درآمد.

کتاب حاضر در حقیقت خلاصه و بازنویسی از ۶ جلد اول کتاب «التمهید فی علوم القرآن» و نیز کتاب «صیانة القرآن من التحریف» است. این باز نویسی به گونه ای انجام گرفته که متناسب با سطح عمومی در حوزه و مقطع کارشناسی در دانشگاه باشد. البته برای سطوح بالاتر و استفاده محققین رجوع به مجلدات التمهید پیش نهاد می شود.

«موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید» در نظر دارد کلیه تألیفات این جانب را در زمینه علوم قرآنی اعم از التمهید، صیانة القرآن، التفسیر و المفسرون و... پس از بازنگری کلی تحت عنوان «الموسوعة القرآنية» و ترجمه فارسی آن را جداگانه به چاپ برساند و در اختیار محققین قرار دهد.

لازم به تذکر است که در متن این کتاب تاریخ های بدون علامت اختصاری به هجری قمری است. هم چنین ترجمه آیات و متون عربی، اگر ترجمه دقیق باشد، هم راه با متن عربی داخل گیومه آمده و اگر ترجمه به معنا باشد، فقط خود آیه یا متن

عربی داخل گیومه است.

ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت و الیه انیب

قم - محمد هادی معرفت

فروردین ۱۳۷۸.

پدیده وحی

بحث درباره وحی، از این جهت حایز اهمیت است که پایه شناخت کلام خدا به شمار می رود. قرآن که بیانگر سخن حق تعالی و حامل پیام آسمانی است، به وسیله وحی نازل شده است. وحی همان سروش غیبی است که از جانب ملکوت اعلی به جهان ماده فرود آمده است.

«و إِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»^۱.

«ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ»^۲.

خداوند از زبان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل می کند: «... وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ»^۳.

از این رو اساسی ترین بحث در زمینه مسایل قرآنی بحث درباره وحی است؛ یعنی بحث درباره شناخت وحی، چگونگی برقراری ارتباط بین ملاً اعلی و ماده سُفلی و این که آیا میان دو جهان ماده و مافوق ماده، امکان برقراری ارتباط هست؟ این گونه موضوعات در این زمینه مطرح است و پاسخ آن ها راه را برای درک باورهای قرآنی هم وار می سازد.

وحی در لغت

وحی در لغت به معانی مختلفی آمده است از جمله: اشارت، کتابت، نوشته، رساله، پیام، سخن پوشیده، اعلام در خفا، شتاب و عجله و هرچه از کلام یا نوشته یا پیغام یا اشاره که به دیگری به دور از توجه دیگران القا و تفهیم شود وحی گفته می شود، ناصر خسرو گوید:

«گفتارشان بدان و به گفتار کارکن تا از خدای عزوجل وحیت آورند». راغب اصفهانی گوید: «أَصْلُ الْوَحْيِ الْإِشَارَةُ السَّرِيعَةُ^۱؛ وحی پیامی پنهانی است که اشارت گونه و با سرعت انجام گیرد». ابواسحاق نیز گفته است: «أَصْلُ الْوَحْيِ فِي اللَّغَةِ كُلِّهَا إِعْلَامٌ فِي خِفَاءٍ وَلِذَلِكَ سُمِّيَ الْإِلَهَامُ وَحِيًّا؛ اصل وحی در لغت به معنای پیام پنهانی است، لذا الهام را، وحی نامیده اند». هم چنین است سخن ابن بری: «وَحْيٌ إِلَيْهِ وَأَوْحَى: كَلِمَةٌ بِكَلَامٍ يُخْفِيهِ مِنْ غَيْرِهِ وَوَحْيٌ وَأَوْحَى: أَوْمَأُ؛ وحی الیه: پنهان از دیگران با او سخن گفت. وَحْيٌ وَأَوْحَى: مُطْلَبٌ رَأَى بِإِشَارَةٍ «سانید». شاعر نیز گوید: «فَأَوْحَتْ إِلَيْنَا وَالْأَنَامِلُ رُسُلُهَا^۲؛ بر ما پیام فرستاد در حالی که سر انگشتانش پیام رسان او بودند». دیگری گوید:

«نَظَرْتُ إِلَيْهَا نَظْرَةً فَتَحَيَّرْتُ دَقَائِقُ فِكْرِي فِي بَدِيعِ صِفَاتِهَا
فَأَوْحَى إِلَيَّ الطَّرْفُ أَنِّي أَحْبَبْتُهَا فَأَثَّرَ ذَلِكَ الْوَحْيُ فِي وَجَنَاتِهَا

با نگاهی که بر وی افکندم فکر باریک بینم در صفات بدیع او در حیرت ماند؛ پس گوشه چشمم بدو پیام داد که دوستش دارم و آثار آن پیام، در گونه های وی نمایان گردید».

وحی در قرآن

واژه وحی در قرآن به چهار معنا آمده است:

۱. اشاره پنهانی: که همان معنای لغوی است. چنانکه درباره زکریا علیه السلام در قرآن می خوانیم: «فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا^۳؛ او از

۱. راغب اصفهانی؛ المفردات في غريب القرآن؛ ص ۵۱۵.

۲. ابن منظور؛ لسان العرب؛ ج ۱۵، ص ۳۸۰.

۳. مریم: ۱۹، ۱۱.

محراب عبادتش به سوی مردم بیرون آمد و با اشاره به آنان گفت: به شکرانه این موهبت صبح و شام خدا را تسبیح کنید».

۲۳. هدایت غریزی: یعنی رهنمودهای طبیعی که در نهاد تمام موجودات به ودیعت نهاده شده است. هر موجودی اعم از جماد، نبات، حیوان و انسان، به طور غریزی راه بقا و تداوم حیات خود را می داند. از این هدایت طبیعی با نام وحی در قرآن یاد شده است: «وَأَوْحِي رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنْ الْجِبَالِ يَوْتًا وَمِنَ الشَّجَرِ مِثًا يَعْشُونَ لَكُمْ فِى النَّعْتِ فَاَسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًا...»^۱؛ پروردگارت به زنبور عسل وحی [= الهام غریزی] نمود که از کوه و درخت و داربست‌هایی که مردم می سازند، خانه‌هایی درست کن، سپس از همه میوه‌ها [شیره گل‌ها] بخور [بنوش] و راه‌های پروردگارت را به راحتی ببوی».

هدایت غریزی که در نهاد اشیا قرار دارد، خود رازی نهفته از اسرار طبیعت به شمار می رود که اثر شگفت آور آن آشکار، ولی منشأ و مبدأ آن پنهان از انظار بوده و شایسته آن است که آن را وحی گویند. «وَأَوْحِي فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا...»^۲؛ و در هر آسمانی کار آن [آسمان] را وحی [= مقرر] فرمود...».

۳. إلهام (سروش غیبی): گاه انسان پیامی را دریافت می دارد که منشأ آن را نمی داند، به ویژه در حالت اضطراب که گمان می برد راه به جایی ندارد. ناگهان درخششی در دل او پدید می آید که راه را بر او روشن می سازد و او را از آن تنگنا بیرون می آورد. این پیام‌های ره‌گشا، همان سروش غیبی است که از پشت پرده ظاهر شده و به مدد انسان می آید. از این سروش غیبی که از عنایت الهی سرچشمه گرفته، در قرآن با نام وحی تعبیر شده است. قرآن درباره مادر موسی عليه السلام می فرماید:

«وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ قَالَتْ فِيهِ الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ»^۳. «وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَىٰ إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَّهُ... فَرَجَعْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّكَ كَمَا تَقَرَّرْ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ...»^۴.

۱. فصلت: ۴۶، ۱۲.

۲. طه: ۲۰، ۳۷.

۱. نحل: ۱۶، ۶۸، ۶۹.

۳. قصص: ۲۸، ۷.

بر پایه این آیات، موقعی که موسی تولّد یافت، مادرش نگران حال او شد. ناگهان بارقه‌ای در خاطرش گذشت که با توکل بر خدا او را شیر دهد. هرگاه احساس خطر کرد او را در صندوقی چوبین قرار داده بر روی آب رها کند. و نیز بر خاطرش گذشت که طفل به او باز می‌گردد و هرگز نباید اندوهناک باشد، زیرا بر خدا اعتماد کرده و طفل را به دست او سپرده است. این‌ها خاطره‌هایی بود که بر اندیشه مادر موسی گذر کرد و بارقه‌امیدی بود که در دل او درخشیدن گرفت. این‌گونه خاطره‌های روشن‌کننده راه و نجات دهنده از بیم و هراس، إلهام رحمانی و عنایت ربانی است که در مواقع ضرورت به یاری بندگان صالح می‌آید.

قرآن وحی را به معنای وسوسه‌های شیطان نیز به کار برده است، «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا...»^۱ و «إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ...»^۲ این‌گونه وحی شیطانی همان است که در سوره ناس آمده: «مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ، الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ، مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ»^۳.

۴. وحی رسالی: وحی بدین معنا شاخصه نبوت است و در قرآن بیش از هفتاد بار از آن یاد شده است: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّنُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا»^۴. «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ»^۵ پیامبران مردان تکامل یافته‌ای هستند که آمادگی دریافت وحی را در خود فراهم ساخته‌اند. در این باره امام حسن عسکری (ع) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ وَجَدَ قَلْبَ مُحَمَّدٍ أَفْضَلَ الْقُلُوبِ وَأَوْعَاها فَاخْتَارَهُ لِنَبِيِّهِ...؟ خداوند، قلب و روان پیامبر را بهترین و پذیراترین قلب‌ها یافت و آن‌گاه او را برای نبوت برگزید».

این حدیث اشاره به این واقعیت دارد که برای دریافت وحی آن‌چه مهم است افزایش آگاهی و آمادگی برای پذیرا شدن این پیام آسمانی است. برای رسیدن به

۱. انعام: ۱۱۲.

۲. انعام: ۱۲۱.

۳. ناس: ۱۱۴: ۶-۲.

۴. یوسف: ۱۲: ۳.

۵. محمد باقر مجلسی؛ بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۲۰۵، حدیث ۳۶.

این گونه آمادگی پیامبر باید پیرایه های جسمانی را از خود بزداید و شایسته تماس با ملکوتیان شود. پیامبر اسلام ﷺ فرموده اند: «وَلَا يَبْعَثُ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمَلَ الْعَقْلَ وَ يَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ»^۱؛ خداوند، پیامبری بر نیانگيخت، مگر آن که عقل (خرد و اندیشه) خود را به کمال رسانده باشد و خرد او از خرد تمام امتش برتر باشد».

طبق گفته صدرالدین شیرازی، پیش از آن که ظاهر پیامبر به نبوت آراسته گردد، باطن او حقیقت نبوت را دریافت کرده بود. پیامبر ابتدا باطن خود را به کمال انسانی آراسته گردانید سپس این آراستگی از باطن به ظاهر وی نمودار گشت. در واقع، پیامبر نخست سفر از خلق به حق را آغاز کرد و پس از وصول به حق، سفری از جانب حق و همراه با حق به سوی خلق بازگشت.^۲

از این رو، وحی چیزی نیست جز آگاهی باطن که بر اثر سروش غیبی انجام می گیرد: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ...»^۳ «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ»^۴.

پدیده وحی هم همانند الهام، به تابناک شدن درون در مواقع خاص اطلاق می شود. با این تفاوت که منشأ الهام بر الهام گیرنده پوشیده است، ولی منشأ وحی بر گیرنده وحی که پیامبراند روشن می باشد. به همین علت، پیامبران هرگز در گرفتن پیام آسمانی دچار حیرت و اشتباه نمی شوند، زیرا بر منشأ وحی و کیفیت انجام آن آگاهی حضوری کاملی دارند.

زراره از امام جعفر صادق علیه السلام می پرسد: چگونه پیامبر مطمئن شد آن چه به او می رسد وحی الهی است، نه وسوسه های شیطانی؟ امام علیه السلام فرمود: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَخَذَ عَبْدًا رَسُولًا أُنْزِلَ عَلَيْهِ السَّكِينَةُ وَالْوَقَارُ فَكَانَ الَّذِي يَأْتِيهِ مِنَ قِبَلِ اللَّهِ مِثْلَ الَّذِي يَرَاهُ بَعِينُهُ»^۵؛ هرگاه خداوند بنده ای را برای رسالت برگزیند، به او آرامش و وقار ویژه ای

۱. محمد بن یعقوب کلینی؛ اصول کافی؛ ج ۱، ص ۱۳.

۲. صدرالدین شیرازی؛ شرح اصول کافی؛ ج ۳، ص ۴۵۴.

۳. بقره ۲: ۹۷.

۴. شعراء ۲۶: ۱۹۳ و ۱۹۴.

۵. محمد بن مسمود عیاشی سمرقندی؛ تفسیر عیاشی؛ ج ۲، ص ۲۰۱. حدیث ۱۰۶. بحارالانوار؛ ج ۱۸، ص ۲۶۲.

حدیث ۱۶.

ارزانی می‌دارد، به گونه‌ای که آن‌چه از جانب حق بدو می‌رسد، همانند چیزی خواهد بود که با چشم باز می‌بیند». در حدیثی دیگر سؤال شد: چگونه پیامبران دانستند که پیامبرند؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمود: «كُشِفَ عَنْهُمْ الْغَطَاءُ...»^۱؛ برای آنان پرده از میان برداشته شد.

به عبارت دیگر پیامبران هنگامی به پیامبری مبعوث می‌شوند که از مرحله علم الیقین گذشته و عین الیقین را طی کرده و به مرحله حق الیقین رسیده باشند. پس شگفتی ندارد که مردان آزموده و پاک از میان توده مردم، برای رسالت الهی برانگیخته شوند، و حامل پیام آسمانی برای مردم باشند. چنان‌که قرآن می‌فرماید: «أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ»^۲؛ آیا برای مردم موجب شگفتی بود که به مردی از خودشان وحی کردیم که مردم را [از کیفر گناه] بیم ده و به کسانی که ایمان آورده‌اند نوید ده که برای آنان، پیشینه نیک [و پاداش شایسته] نزد پروردگارشان است؟ [اما] کافران گفتند: این [مرد] افسونگری آشکار است» یعنی اگر مردم اندکی اندیشه کنند و به خود آیند، این گمان ناروا و نابخردانه در مورد پیامبر از آنان زدوده می‌شود.

خداوند برای رفع هرگونه تعجب یا توهم بی‌جا در مورد برانگیختن پیامبری از میان مردم می‌فرماید: «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ عِيسَى وَ أَيُّوبَ وَ يُونُسَ وَ هَارُونَ وَ شُلَيْمَانَ وَ آتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا، وَ رُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا، رُسُلًا مُبَشِّرِينَ لِمَنْ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا. لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ، أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَ الْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا. إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا»^۳؛ ما به تو وحی

فرستادیم؛ همان‌گونه که به نوح و پیامبران پس از او وحی فرستادیم و [نیز] به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط [= بنی اسرائیل] و عیسی و ایوب و

۱. بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۵۶، حدیث ۵۶.

۲. نساء: ۴، ۱۶۷ - ۱۶۳.

۳. یونس: ۱۰.

یونس و هارون و سلیمان وحی نمودیم، و به داوود زیور دادیم، پیامبرانی که سرگذشت آنان را پیش از این برای تو بازگفته‌ایم و پیامبرانی که سرگذشت آنان را برای تو بیان نکرده‌ایم. و خداوند با موسی آشکارا سخن گفت [و امتیاز از آن او بود]. پیامبرانی که بشارت‌گر و بیم دهنده بودند تا پس از این پیامبران، حجتی برای مردم بر خدا باقی نماند [و بر همه اتمام حجت شود] و خدا توانا و حکیم است. ولی خداوند گواهی می‌دهد به آن چه بر تو نازل کرده [او] آن را به علم خویش نازل کرده است و فرشتگان [نیز] گواهی می‌دهند هرچند گواهی خدا کافی است. بی تردید، کسانی که کفر ورزیدند و [مردم را] از راه خدا باز داشتند در گمراهی دوری گرفتار شده‌اند».

بنابراین شگفتی ندارد که به یکی از افراد بشر وحی شود؛ زیرا پدیده‌ای است که بشریت با آن خو گرفته و پیوسته در طول تاریخ با آن سر و کار داشته است.

اقسام وحی رسالی

مطابق قرآن وحی رسالی سه گونه است:

«وَمَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ، وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا»^۱.

۱. وحی مستقیم: إلقای مستقیم وحی و بدون واسطه بر قلب پیامبر است. پیامبر اسلام ﷺ در این باره می‌گوید: «إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ^۲ يَنْفُثُ فِي رُوعِي»^۳. یعنی: روح القدس بر درون من می‌دمد.

۲. خلق صوت: با رسیدن وحی به گوش پیامبر به گونه‌ای که کسی جز او نشنود. این گونه شنیدن صوت و ندیدن صاحب صوت مانند آن است که کسی از پس پرده سخن می‌گوید؛ و به همین علت با تعبیر «أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» از آن یاد شده است. وحی بر حضرت موسی ﷺ به ویژه در کوه طور چنین بود و نیز وحی بر پیامبر اسلام ﷺ در لیلۃ المعراج به همین گونه انجام گرفت.

۲. بنابراین که روح القدس غیر از جبرئیل باشد.

۱. شوری ۴۲: ۵۱ و ۵۲.

۳. الانشقاق: ج ۱، ص ۴۴.

۳. إلقاء وحی به وسیله فرشته: جبرئیل پیام الهی را بر روان پیامبر اکرم ﷺ فرود می آورد؛ چنان که در قرآن آمده است: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ»^۱ و «فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ»^۲.

امکان وحی

وحی در واقع نوعی برقراری رابطه میان ملاً اعلی و ماده سُفلی است و از همین رو این پرسش مطرح شده است که چگونه این رابطه برقرار می شود؛ در حالی که سنخیت (همتایی و تناسب) بین رابط و مربوط شرط است؟ به علاوه صعود و نزول و مقابله مستلزم تحیز (جهت داشتن) است، حال آن که جهان و رای ماده دارای تجرّد محض (عاری از صفات جسمانی) است.

برخی روشن فکران غرب زده که به اصطلاح گرایش دینی پیدا کرده اند، با نگاهی نو به پدیده وحی می گویند: آن چه پیامبران با نام وحی عرضه کرده اند، انعکاس افکار درونی آنان است. پیامبران مردانی خیراندیش و اصلاح طلب بوده اند که خیراندیشی درونشان به صورت وحی و گاه به صورت ملک تجسم یافته و گمان برده اند که از جای گاهی دیگر بر آنان الهام شده است. و بدین سبب برخی نادرستی ها که در گفته ها و نوشته های آنان یافت می شود، بدیهی و طبیعی است؛ زیرا ساختار فکری و اندیشه چنین مردانی مولود محیط و جو حاکم بر افکار و عقاید مردم آن زمان است. از همین رو در گفتارشان برخی باورهای زمان خویش را آورده اند که سپس نادرستی آن ثابت شده است. و گرنه، خداوند اعلی و اشرف از آن است که نادرستی هایی در سخنش یافت شود.^۳

إرائه این گونه تفسیر از جای گاه پیامبران الهی در واقع انکار نبوت است، و گویای این است که ارائه کنندگان این تفاسیر یا پیامبران را افرادی ساده لوح فرض کرده اند که واقعیت را از تخیلات تشخیص نداده اند؛ یا آنان را حیلہ گر و دروغ گو پنداشته اند. در حالی که درستی و صداقت، بزرگی و جلالت شأن انبیا بر همگان روشن است.

۱. شعراء: ۲۶ - ۱۹۳.

۲. بقره: ۹۷.

۳. محمد فرید وجدی؛ دائرة معارف القرن العشرين؛ ج ۱۰، ص ۷۱۵.

این روشن فکران دچار دو اشتباه شده‌اند:

۱. برای تحقیق و بررسی نمونه‌های وحی آسمانی به کتاب‌های تحریف شده که ترجمه‌های ناقص و آمیخته با تصرّفات دیگران است رجوع کرده‌اند. در حالی که قبلاً می‌بایست از صحت این نوشته‌ها اطمینان پیدا می‌کردند.

۲. انسان را موجودی مادی فرض کرده‌اند. حال آن‌که انسان ترکیبی از روح و جسد است که روحش از سنخ ملأ اعلی است و سنخیت که شرط برقراری رابطه محسوب می‌شود، وحی را امکان‌پذیر می‌کند.

در بیان بُعد ملکوتی انسان، مولوی عارف بلند آوازه می‌گوید:

«من ملک بودم و فردوس برین جایم بود

آدم آورد در این دیر خراب آبادم»

مشابه بیت فوق به زبان عربی توسط دانش‌مند بزرگ ابن سینا نیز بیان

شده است:

«هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْعِ وَرُقَاءُ ذَاتِ تَعَزُّزٍ وَ تَمْنُعٍ»

و در اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است:

«أَنْزَعُمُ أَتَّكَ جِزْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ»

در این بیت به این واقعیت اشاره شده است که تمامی مراتب عالم وجودی در وجود انسان نهفته است.

مسئله روحانیت انسان و سنخیت او با ملأ اعلی در جای خود به طور مفصل بحث شده است. ولی برای این‌که بتوانیم بحث وحی و جای‌گاه آن را به خوبی روشن سازیم، به توضیحاتی چند از قرآن و حدیث اشاره می‌کنیم.

روحانیت انسان

روحانیت انسان یکی از مسائلی است که از دیرباز فکر بشر را به خود مشغول ساخته است. توجه به این مسأله باعث شده که موضوع روحانیت انسان در فلسفه، فرهنگ و هنر نیز جای‌گاه خاصی پیدا کند. هم‌چنین در قرآن و حدیث بارها بدان اشاره شده و در فلسفه اسلامی نیز این مسأله مطرح بوده است. در این جا به گوشه‌ای

از آنچه در قرآن و حدیث در این باره آمده است، می پردازیم:

انسان موجودی دوجانبه است که در میانه دو جهان ماده و مجردات قرار دارد و دارای روح و جسم است. از جانب روح متعالی است و دست بر آسمان دارد و از سوی جسم متسافل است و بر زمین دست نهاده است. قرآن پس از آن که مراحل آفرینش انسان را - در دوران جنینی - وصف می کند، در مراحل پی در پی او را به جایی می رساند که از جهان ماده فراتر رفته و روح متعالی در او دمیده می شود: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا...»^۱؛ و به یقین انسان را از عصاره ای از گِل آفریدیم؛ سپس او را نطفه ای در جای گاه استواری [= رحم] قرار دادیم؛ سپس نطفه را به صورت عَلَقه [= خون بسته] و عَلَقه را به صورت مُضْغه [= چیزی شبیه گوشت نرم شده] و مضغه را [که حالت غضروفی دارد] به صورت استخوان هایی در آوردیم و بر استخوان ها گوشت پوشانیدیم...».

قرآن تا این جا مراحل وجود مادی انسان را مطرح می کند، آن گاه می فرماید: «... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»^۲؛ ... سپس آن را آفرینش تازه ای دادیم؛ پس گرامی باد خدایی که بهترین آفرینندگان است». این آفرینش دیگر، همان روح انسان است که پس از گذشت چهار ماه - دوران جنین - بر او دمیده می شود. در آیه دیگری نیز به این دو مرحله آفرینش اشاره شده است: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ، ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ...»^۳؛ و آفرینش انسان را از گِل آغاز کرد؛ سپس نسل او را از چکیده آبی پست آفرید. سپس [اندام] او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید...».

نکته جالب در این آیه آن است که روح دمیده شده در انسان از سنخ عالم ملکوت معرفی می شود (من رُوْحِه) و به خود پروردگار نسبت داده می شود و نشان می دهد که روح فراتر از سنخ مادیات است. امام صادق علیه السلام در این زمینه می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ خَلْقًا وَخَلَقَ رُوْحًا ثُمَّ أَمَرَ مَلَكًا فَنَفَخَ فِيهِ...»^۴؛ خداوند آفریده ای آفرید و

۱. مؤمنون: ۲۳، ۱۴ - ۱۲.

۲. مؤمنون: ۲۳، ۱۴.

۳. حارالانوار: ج ۶، ص ۳۳، حدیث ۵.

۴. سجده: ۳۲، ۷ - ۹.

روحی آفرید سپس فرشته‌ای را دستور داد تا روح را در آفریده بدمد. انسان از دیدگاه قرآن، آفریده‌ای است که از جسم و روح به وجود آمده است، ابتدا کالبدی آفریده شده و سپس روان جاوید در آن دمیده شده است.

از دیدگاه فلسفه، انسان یک موجود مادی محض نیست. یعنی انسان به همین پدیده جسمانی که از گوشت و پوست و استخوان و عضلات تشکیل یافته است منحصر نمی‌شود. بلکه وجودی والاتر دارد که او را در مرتبه‌ای فراتر از جهان ماده قرار می‌دهد، و از چارچوب جسمانی محض خارج می‌کند.^۱

بر اساس توضیحات فوق، انسان در وجود خود دارای دو جنبه است: جنبه جسمانی و روحانی. پس عجیب نیست که احیاناً با عالم ماورای ماده ارتباط برقرار کند. زیرا چنین ارتباطی مربوط به جنبه روحی و باطنی اوست، که ارتباطی پوشیده است، و همین امر پدیده وحی را تشکیل می‌دهد.

وحی یک پدیده روحانی است و در افرادی یافت می‌شود که دارای خصایص روحی والا هستند. این خصایص در وجود آن‌ها صلاحیت ارتباط با عالم بالا را به وجود می‌آورد. لذا مکاشفاتی در باطن برای آن‌ها رخ می‌دهد، یا مطالبی به آنان الهام می‌شود، که از خارج وجودشان نشأت گرفته است. این الهامات و مطالب از خارج بر آنان القا می‌شود نه این‌که از داخل ضمیر آنان بر ایشان جلوه گر شود، چنان‌که منکران وحی تصور کرده‌اند.

بنابراین وحی یک پدیده فکری یا انعکاس حالت درونی نیست که برای پیامبران رخ داده باشد، بلکه یک القای روحانی است که از عالم بالا انجام گرفته است. منتها در این میان چیزی که ما نمی‌توانیم آن را درک کنیم، اگرچه یک واقعیت بوده و ایمانی استوار بدان داریم، چگونگی برقراری این ارتباط روحانی است. ما وقتی تلاش می‌کنیم آن را درک کنیم، می‌خواهیم با معیارهای مادی کیفیت این ارتباط را دریابیم. یا موقعی که می‌خواهیم آن را توصیف کنیم، با الفاظ و کلماتی این ارتباط را

۱. برای توضیح و تفصیل بیشتر رجوع کنید به: صدرالدین شیرازی؛ اسفار اربعه؛ فصل ۲، ص ۵۲ - ۲۸. فخر الدین رازی؛ مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)؛ ج ۲۱، ص ۴۳ - ۱۵. ذیل آیه و بسألونک عن الروح... محمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج ۱، ص ۳۶۹ - ۳۶۵ و ج ۱۰، ص ۱۱۸.

وصف می‌کنیم که برای مفاهیمی وضع شده که از دایره محسوسات فراتر نرفته است. بنابراین موضوع هم‌چنان بر ما پنهان می‌ماند. تعبیرات در این باره جنبه استعاره و تشبیه داشته و به مجاز و کنایه می‌ماند، و هرگز این تعبیرات حقیقی و واقع نما نیستند. پس گرچه پدیده وحی قابل قبول بوده و پایه ایمان را تشکیل می‌دهد، ولی قابل وصف و درک حقیقی نیست. در واقع وحی صرفاً یک پدیده روحی است که فقط برای کسانی قابل درک است که اهلیت و شایستگی آن را دارند.

کیفیت نزول وحی

پیامبر ﷺ هنگام نزول وحی مستقیم، بر خود احساس سنگینی می‌کرد، و از شدت سنگینی که بر او وارد می‌شد بدنش داغ می‌شد، و از پیشانی مبارکش عرق سرازیر می‌گشت. اگر بر شتری یا اسبی سوار بود، کمر حیوان خم می‌شد و به نزدیک زمین می‌رسید. علی علیه السلام می‌فرماید: «موقعی که سوره مائده بر پیامبر نازل شد، ایشان بر استری به نام «شهباء» سوار بودند. وحی بر ایشان سنگینی کرد، به‌طوری که حیوان ایستاد و شکمش پایین آمد. دیدم که نزدیک بود ناف او به زمین برسد، در آن حال پیامبر از خود رفت و دست خود را بر سر یکی از صحابه نهاد...»^۱. عبادۀ بن صامت می‌گوید: «هنگام نزول وحی گونه‌های پیامبر ﷺ درهم می‌کشید و رنگ او تغییر می‌کرد. در آن حال سر خود را فرو می‌افکند و صحابه نیز چنین می‌کردند»^۲. گاه می‌شد که زانوی پیامبر بر زانوی کسی بود، در آن حال وحی نازل می‌شد، آن شخص تحمل سنگینی زانوی پیامبر را نداشت. ما نمی‌دانیم چرا پیامبر ﷺ دچار این حالت می‌شد؛ چون از حقیقت وحی آگاه نیستیم. برای تفصیل بیش‌تر می‌توان به کتاب‌هایی که درباره وحی و کیفیت آن نگاشته شده است مراجعه کرد.^۳

< در طول تاریخ گروهی از معاندان سعی نموده‌اند با ساختن داستان‌های بی‌اساس و موهون، اصل مهمّ وحی را زیر سؤال ببرند. آنان در این راستا افسانه‌هایی در

۲. طبقات ابن سعد؛ ج ۱، ص ۱۳۱.

۱. تفسیر عیاشی؛ ج ۱، ص ۳۸۸.

۳. ر. ک: محمد هادی معرفت؛ التمهید فی علوم القرآن؛ ج ۱، ص ۶۶ به بعد.

فصل اول - پدیده وحی / ۳۱

زمینه وحی بر پیامبر اسلام، جعل کرده‌اند. در این جا برای دفع شبهه مقدمه‌ای را با دو پرسش آغاز می‌کنیم:

۱. آیا ممکن است پیامبری، در آغاز بعثت به خود گمان ناروا ببرد و در آنچه بر او پدید گشته است شک و تردید نماید؟

۲. آیا امکان دارد که گاه شیطان، در امر وحی دخالت کند و تسویلات خود را به صورت وحی جلوه دهد؟

در گفته‌های اهل بیت علیهم‌السلام و تعالیم عالیه‌ای که از خاندان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم صادر شده، پاسخ هر دو سؤال منفی است. ولی در نوشته‌های اهل حدیث - که از غیر طریق اهل بیت علیهم‌السلام گرفته شده است - جواب مثبت است. آنان روایاتی در این زمینه آورده‌اند که با مقام عصمت منافات دارد و علاوه بر آن پایه و اساس نبوت را زیر سؤال می‌برد.

اینک برای نمونه به دو داستان برگرفته شده از روایات اهل حدیث اشاره و با دلایل عقلی و نقلی ساختگی بودن آنها را روشن می‌کنیم:

داستان وَرَقَةُ بْنُ نُوفَل

ورقة بن نوفل از عموزادگان خدیجه و فردی با سواد اندک و کم و بیش از تاریخ انبیای سلف با خبر بود. در وصف او گفته‌اند: «وكان قارئاً للكتب وكانت له رغبة عن عبادة الأوثان»^۱. می‌گویند: او بود که پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم را از نگرانی - که در آغاز بعثت برایش رخ داده بود - نجات داد. بخاری، مسلم، ابن هشام و طبری شرح واقعه را چنین گفته‌اند:

آن‌گاه که محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم در غار حراء با خدای خود خلوت کرده بود، ناگهان ندایی به گوشش رسید که او را می‌خواند. سر بلند کرد تا بداند کیست؛ با موجودی هول‌ناک مواجه گردید. وحشت زده به هر طرف می‌نگریست همان صورت وحشت‌ناک را می‌دید که آسمان را پر کرده بود. از شدت وحشت و دهشت از خود بی‌خود شد و

۱. و كان ورقة قد تنصّر و قرأ الكتب و سمع من أهل التوراة و الإنجيل (سيرة ابن هشام: ج ۱، ص ۲۵۴). و كان امرأ تنصّر في الجاهلية و كان يكتب الكتاب بالعبرانية فيكتب من الإنجيل بالعبرانية (صحيح بخاری: ج ۱، ص ۳).

در این حال مدت‌ها ماند. خدیجه که از تأخیر او نگران شده بود، کسی را به دنبال او فرستاد. ولی او را نیافت، تا آن‌که پیامبر ﷺ به خود آمد و به خانه رفت، ولی با حالتی هراسناک و خود باختہ. خدیجه پرسید: تو را چه می‌شود؟ گفت: «از آن‌چه می‌ترسیدم بر سرم آمد. پیوسته در بیم آن بودم که مبادا دیوانه شوم، اکنون دچار آن شده‌ام!» خدیجه گفت: هرگز گمان بد به خود راه مده. تو مرد خدا هستی و خداوند تو را رها نمی‌کند. حتماً نوید آینده روشنی است... سپس برای رفع نگرانی کامل پیامبر ﷺ، او را به خانه ورقه بن نوفل برد و شرح ماجرا را به او گفت. ورقه پرسش‌هایی از پیامبر ﷺ کرد، در پایان به وی گفت: نگران نباش، این همان پیک حق است که بر موسی کلیم نازل شده و اکنون بر تو نازل گردیده است و نبوت تو را نوید می‌دهد. گویند این‌جا بود که پیامبر اکرم ﷺ احساس آرامش کرد و فرمود: اکنون دانستم که پیامبرم. «فَعِنْدَ ذَلِكَ اطمأنَّ بآلِهِ وَ ذَهَبَتْ رَوْعَتُهُ وَ اَيَقَنَ أَنَّهُ نَبِيٌّ»^۱.

این داستان یکی از ده‌ها داستان ساخته شده کینه توزان دو قرن اول اسلام است که خود را مسلمان معرفی نموده، با ساختن این‌گونه حکایت‌های افسانه‌آمیز، ضمن سرگرم کردن عامه، در عقاید خاصه ایجاد خلل می‌کردند و تیشه به ریشه اسلام می‌زدند. در سال‌های اخیر نیز دشمنان اسلام این داستان و داستان‌های مشابه - از جمله داستان آیات شیطانی - را دست‌آویز خود قرار داده، بر سستی پایه‌های اولیه اسلام شاهد گرفته‌اند.

چگونه پیامبری که مدارج کمال را صعود نموده، از مدت‌ها پیش نوید نبوت را در خود احساس کرده، حقایق بر وی آشکار نشده است. در حالی که بالاترین و والاترین عقول را در خود یافته است: «إِنَّ اللَّهَ وَجَدَ قَلْبَ مُحَمَّدٍ ﷺ أَفْضَلَ الْقُلُوبِ وَ أَوْعَاها، فَاخْتَارَهُ لِنُبُوتِهِ». چگونه انسانی که چنین تکامل یافته است، در آن موقع حساس، نگران می‌شود و به خود شک می‌برد، سپس با تجربه یک زن و پرسش یک مرد که اندک سواد دارد این نگرانی از وی رفع می‌شود، آن‌گاه اطمینان حاصل

۱. محمد حسین هیکل؛ حیاة محمد؛ ص ۹۶ - ۹۵. صحیح مسلم؛ ج ۱، ص ۹۹ - ۹۷. صحیح بخاری؛ ج ۱، ص ۴ -

۳. سیره ابن هشام؛ ج ۱، ص ۲۵۵ - ۲۵۲. ابو جعفر محمد بن جریر طبری. تاریخ طبری؛ ج ۲، ص ۳۰۰ - ۲۹۸. هم

اوا؛ جامع البیان (تفسیر طبری) ج ۳۰، ص ۱۶۱.

می‌کند که پیامبر است؟! این داستان، علاوه بر آن‌که با مقام شامخ نبوت منافات دارد، با ظواهر آیات و روایات صادره از اهل بیت علیهم‌السلام نیز مخالف است. در این جا ضمن بیان اقوال برخی بزرگان درباره این داستان، به ذکر دلایل ساختگی بودن آن می‌پردازیم:

قاضی عیاض^۱ (متوفای ۵۴۴) در بیان این نکته که امر وحی بر شخص پیامبر فاقد هرگونه ابهام و شک است می‌گوید: «هرگز نشاید که ابلیس در صورت فرشته درآمده و امر را بر پیامبر مشتبه سازد، نه در آغاز بعثت و نه پس از آن. و همین آرامش و استواری و اعتماد به نفس، که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در این‌گونه مواقع از خود نشان داد، خود یکی از دلایل اعجاز نبوت به‌شمار می‌رود. آری هرگز پیامبر شک نمی‌کند و تردید به خود راه نمی‌دهد که آن‌که بر او آمده فرشته است و از جانب حق تعالی پیام آورده است. به‌طور قطع امر بر او آشکار است؛ زیرا حکمت الهی اقتضا می‌کند که امر بر وی کاملاً روشن شود. تا آشکارا آن‌چه می‌بیند، لمس کند یا دلایل کافی در اختیار او قرار می‌دهد تا کلمات الله ثابت و استوار جلوه کند «و تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ»^۲.

امین‌الاسلام طبرسی نیز بیان می‌کند که برای آن‌که پیامبر بتواند دیگران را با وحی هدایت نماید، خود باید از هرگونه خطا و اشتباه در دریافت وحی مصون باشد. لذا در تفسیر سورة مدثر می‌گوید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُوحِي إِلَى رَسُولِهِ إِلَّا بِالْبَرَاهِينِ النَّيِّرَةِ وَالْآيَاتِ الْبَيِّنَةِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّ مَا يُوحِي إِلَيْهِ إِنَّمَا هُوَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ سِوَاهَا لَا يُفَرِّغُ وَلَا يُفَرِّغُ وَلَا يُفَرِّقُ»^۳؛ به درستی که خداوند وحی نمی‌کند به رسولی مگر با دلایل روشن و نشانه‌های آشکار که خود دلالت دارد بر این‌که آن‌چه بر او وحی می‌شود، از جانب حق تعالی است و به چیز دیگری نیاز ندارد. هرگز

۱. قاضی عیاض از بزرگان و دانش‌مندان اندلس بود. ابن خلکان گوید: «کان امام وقته فی الحدیث و علومه و النحو و اللغة و کلام العرب و آیامهم و أنسابهم و صنف التصانیف المفیده (وفیات الأعیان؛ ج ۳، ص ۴۸۳. شماره ۵۱۱).

۲. انعام ۶: ۱۱۵. ر. ک: رساله الشفا بتمریف حقوق المصطفی؛ ج ۲، ص ۱۱۲. شرح ملاحی القاری؛ ج ۲، ص ۵۶۳.

۳. ابوالفضل طبرسی؛ مجمع البیان (تفسیر طبرسی)، ج ۱۰، ص ۳۸۴.

ترسانده نمی‌شود و نمی‌هراسد و به خود نمی‌لرزد».

به‌طور کلی آیات قرآنی بر این نکته تصریح دارند که پیامبران الهی از آغاز وحی، پیام‌ها را به روشنی دریافت نموده و دچار شک و تردید نمی‌شوند. مقام حضور در پیش‌گاه حق جای‌گاهی است که در آن وهم و شک و ترس راه ندارد. موسی علیه السلام در آغاز بعثت مورد عنایت خاص پروردگار قرار گرفته، به او خطاب می‌شود: «يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى، وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى، إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي!» ای موسی! این منم پروردگار تو، پای‌پوش خویش بیرون‌آور که در وادی مقدس طوی هستی. و من تو را برگزیده‌ام، پس به آنچه وحی می‌شود گوش فرا ده. منم، من، خدایی که جز من خدایی نیست. پس مرا پرستش کن و به یاد من نماز برپا دار. سپس به او دستور داده می‌شود: «وَأَلْقِ عَصَاكَ، فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ...» و عصایت را بیفکن، پس چون آن‌را هم‌چون ماری دید که می‌جنبد [ترسید و] به عقب برگشت و [حتی] پشت سر خود را ننگریست. از این جهت مورد عتاب قرار گرفت: «يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ»^۱ ای موسی نترس که رسولان در نزد من نمی‌ترسند. بدین ترتیب به محض ایجاد ترس، عنایت الهی شامل حال پیامبر الهی گشته او را از هرگونه هراس رها کرده‌است. این یک قانون کلی است. هر که در آن‌جای‌گاه شرف حضور یافت، از چیزی خوف ندارد؛ زیرا در سایه عنایت الهی قرار گرفته و در فضایی امن و آرامش بخش استقرار یافته‌است.

برای آن‌که ابراهیم خلیل‌الرحمان علیه السلام آرامش و عین‌الیقین پیدا کند، پرده از پیش روی او برکنار شد تا حقایق عالم ملکوت بر او مکشوف گردد: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»^۲ و این‌گونه ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نمایان‌دیم تا از جمله یقین‌کنندگان باشد.

آیات فوق نشان می‌دهند که پیامبران در محضر الهی دارای بینشی روشن و عاری از هرگونه شک و ریب هستند. هم‌چنین ملکوت آسمان‌ها و زمین بر آنان

منکشف گردیده تا از موقنین شوند. آیا پیامبر اسلام از این قانون مستثنی بود تا در چنان موقع حساس و سرنوشت ساز به خود رها شود، به خویشتن گمان بد برد و در بیم و هراس به سربرد؟ آیا پیامبر اسلام مقامی کمتر از مقام موسی و ابراهیم خلیل داشت تا عنایتی که خدا درباره آنان روا داشته است، درباره او روا ندارد؟

مولی امیرالمؤمنین علیه السلام درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «وَلَقَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِهِ صلی الله علیه و آله مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ قَطِيماً، أَعْظَمَ مُلْكٍ مِنْ مَلَائِكَتِهِ، يَسْلُكُ بِهِ طَرِيقَ الْمَكَارِمِ وَ مُحَاسِنِ اخْلَاقِ الْعَالَمِ لَيْلَهُ وَ نَهَارَهُ...^۱؛ خداوند شبانه روز فرشته ای را بر او گمارده بود تا او را به کمالات انسانی رهنمون باشد...».

در این زمینه روایات صحیحه فراوان وارد شده است که برخی از آنها به عنوان نمونه ذکر شد. علاوه بر اشکالات فوق، ایرادهای دیگری نیز به شرح ذیل بر داستان یاد شده وارد است:

۱. سلسله سند داستان به شخص نخست که شاهد داستان باشد نمی رسد، از این رو روایت چنین داستانی، مرسله تلقی می شود.

۲. اختلاف نقل داستان، خود گواه ساختگی بودن آن است. در یکی از نقل ها چنین آمده است: خدیجه خود به تنهایی نزد ورقه رفت؛ در دیگری آمده است که پیامبر را با خود برد؛ در سومی ورقه خود پیامبر را در حال طواف دید، از او جويا شد و بدو گفت؛ در چهارمی ابوبکر بر خدیجه وارد شد و گفت: محمد را نزد ورقه روانه ساز. اختلاف متن به حدی است که مراجعه کننده متحیر می شود کدام را باور کند، و نمی توان میان آنها سازش داد.

۳. در متن پیش تر نقل ها علاوه بر آن که نبوت پیامبر را نوید داده، آمده است: «وَلَنْ أَدْرِكْتُ ذَلِكَ لِأَنْصُرَنَّكَ نَصْرًا يَعْلَمُهُ اللَّهُ...»، یا «فَإِنْ يُبْعَثْ وَأَنَا حَيٌّ فَسَأَعِزُّهُ وَأَنْصُرَهُ وَأُؤْمِنُ بِهِ...»؛ یعنی هرگاه دوران بعثت او را درک کنم به او ایمان آورده او را یاری و نصرت خواهم نمود. محمد بن اسحاق، سیره نگار معروف نیز اشعاری از ورقه می آورد که کاشف از ایمان راسخ وی به مقام رسالت پیامبر است.^۲ غافل از

۱. صبحی صالح؛ نهج البلاغه؛ خطبة قاصعه، شماره ۱۹۲، ص ۳۰۰.

۲. سیره ابن اسحاق؛ ص ۱۲۳. طبقات ابن سعد؛ ج ۱، قسمت ۱، ص ۱۳۰.

آنکه، ورقه تا ظهور دعوت حیات داشت، ولی هرگز به دین مبین اسلام مشرف نگردید، «و مات کافراً...» و در حدیث ابن عباس آمده است: «فمات ورقة علی نصرانیته...». برهان الدین حلبی در کتاب «السیرة النبویة» آورده که ورقه بن نوفل چهار سال پس از بعثت بدرود حیات گفت. و از کتاب «الامتناع» ابن جوزی آورده که او آخرین کسی است که در دوران «فترت» (سه سال نخست نبوت) وفات یافت در حالی که اسلام نیاورده بود. و از ابن عباس نقل می‌کند که گفته: «إنه مات علی نصرانیته»^۱. ابن عساکر صاحب تاریخ دمشق می‌گوید: «و لا أعرف أحداً قال إنه أسلم»^۲. ابن حجر از تاریخ ابن بکّار می‌آورد: روزی ورقه از کنار بلال حبشی عبور می‌کرد، در حالی که قریش او را شکنجه می‌دادند و او پیوسته می‌گفت: أحد أحد. ابن حجر گوید: «پس او تا زمان ظهور دعوت حیات داشت، ولی چرا اسلام نیاورد؟»^۳. این‌ها خود دلیل بر تعارض این دو دسته از اخبار و ساختگی بودن داستان است. به هر حال شیوع این‌گونه داستان‌ها و مفاسد مترتب بر آن‌ها یکی از دست‌آوردهای نامیمون تمسک به غیر اهل بیت (علیهم‌السلام) در نقل روایات و فهم صحیح اسلام می‌باشد.

افسانه غرائق (آیات شیطانی)

دومین داستان که دست‌آویز بیگانه‌گان قرار گرفته و سند نبوت را زیر سؤال برده، افسانه غرائق است که به آیات شیطانی معروف گشته است. داستان‌سرایان آورده‌اند: پیامبر ﷺ پیوسته در این آرزو بود که میان او و قریش هم‌بستگی صورت گیرد، از جدایی قوم خویش نگران بود. در یکی از روزها که او در کنار کعبه نشسته بود و در این اندیشه فرو رفته بود و گروهی از قریش در نزدیکی او بودند در آن هنگام سوره «نجم» بر وی نازل گردید. پیامبر ﷺ همان‌گونه که سوره بر وی نازل می‌شد، آن را تلاوت می‌فرمود: «و النّجم إذا هوى، ماضلّ صاحبکم و ما عوى، و ما ينطق

۱. ر. ک: سیره حلبیه ج ۱، ص ۲۵۲ - ۲۵۰.

۲. ابن حجر عسقلانی: الاصابة فی معرفة الصحابة: ج ۳، ص ۶۳۳.

۳. همان: ج ۳، ص ۶۳۴.

عَنِ الْهَوَىٰ، إِنَّ هُوَ إِلَّا وَخْيٌ يُوحَىٰ، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ...»، تا رسید به آیه «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ، وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ...»^۱ که شیطان در این میانه دخالت نمود و بدون آن که پیامبر ﷺ پی ببرد، به او القا کرد: «تِلْكَ الْغَرَانِيقُ الْعُلَىٰ وَإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجَىٰ»^۲ سپس بقیه سوره را ادامه داد.

مشرکان که گوش فرا می دادند تا این عبارت را - که وصف الهه (بت ها) می کرد و امید شفاعت آن ها را نوید می داد - شنیدند، خرسند شدند و موضع خود را نسبت به مسلمانان تغییر داده، دست برادری و وحدت به سوی آنان دراز کردند. و همگی شادمان گشتند و این پیش آمد را به فال نیک گرفتند. این خبر به حبشه رسید. مسلمانان که بدانجا هجرت کرده بودند از این پیش آمد خوشنود شده، همگی برگشتند و در مکه با مشرکان برادرانه به زندگی و هم زیستی خویش ادامه دادند. پیامبر ﷺ نیز بیش از همه از این توافق و هماهنگی خرسند شده بود. شب هنگام که پیامبر ﷺ به خانه برگشت، جبرئیل فرود آمد، از او خواست تا سوره نازل شده را بخواند. پیامبر ﷺ خواند تا رسید به عبارت یاد شده. ناگهان جبرئیل نهیب زد: ساکت باش! این چه گفتاری است که بر زبان می رانی. آنگاه بود که پیامبر ﷺ به اشتباه خود پی برد و دانست فریبی در کار بوده و ابلیس تلخیص خود را بر وی تحمیل کرده است! پیامبر ﷺ از این امر به شدت ناراحت گردید و از جان خود سیر گردید. گفت: «عجبا! بر خدا دروغ بسته ام، چیزی گفته ام که خدا نگفته است، آه چه بدبختی بزرگی»^۳.

بنابر برخی نقل ها پیامبر ﷺ به جبرئیل گفت: «آن که این دو آیه را بر من خواند، در صورت به تو می مانست». جبرئیل گفت: پناه بر خدا چنین چیزی هرگز نبوده

۱. نجم ۵۳: ۲۰ - ۱.

۲. غرانیق جمع غُرُوق به معنای جوانی شاداب، ظریف و زیباست. اساساً اسم مرغ آبی سفید و ظریف است با گردن بلند و با نام «قو» معروف است. معنای عبارت چنین می شود: این پرندگان زیبا که بلند پروازند از آن ها امید شفاعت می رود. مقصود سه بت معروف: لات، عزی و منات بزرگ ترین بت های عرب است.

۳. از همین جا روشن می شود که این خبر ساختگی است؛ زیرا اگر درست باشد که شب هنگام به پیامبر وحی شد که این کلمات از تلخیص ابلیس است، چگونه ممکن است در یک روز با وسایل و امکانات آن روز خبر به مسلمانان حبشه برسد و در این فاصله کوتاه به مکه بازگردند.

است. بعد از آن حزن و اندوه پیامبر ﷺ بیش تر و جانکاه تر گردید. گویند: در همین باره، آیه ذیل نازل شد:

«وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذْنٌ لَاتُخَذُوكَ خَلِيلًا، وَلَوْلَا أَنْ يُثَبِّتَكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا، إِذْنٌ لَأَذُقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا»^۱؛ نزدیک بود آنان تو را [با نیرنگ‌های شان] از آنچه بر تو وحی کرده‌ایم بفریبند، تا جز آن چه را که گفته‌ایم به ما نسبت دهی و در آن صورت، تو را به دوستی خود برگزینند. و اگر تو را استوار نمی‌داشتیم [و در پرتو مقام عصمت، مصون از انحراف بودی] نزدیک بود [لغزش نموده] به سوی آنان تمایل کنی. هرگاه چنین می‌کردی ما دو برابر شکنجه در زندگی دنیا و دو برابر شکنجه پس از مرگ را به تو می‌چشانیدیم؛ سپس در برابر ما، یآوری برای خود نمی‌یافتی».

این آیه بر شدت حزن پیامبر افزود و هم‌واره در اندوه و حسرت به سر می‌برد تا آن‌که مورد عنایت حق قرار گرفت و برای رفع اندوه و نگرانی وی این آیه نازل شد: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُخَكِّمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»^۲؛ پیامبری را پیش از تو نفرستاده‌ایم مگر آن‌که خواسته‌ای داشته باشد که شیطان در خواسته او إلقاءاتی نموده ولی خداوند آن إلقاءات را از میان برده پایه‌های آیات خود را مستحکم می‌سازد» آن‌گاه خاطر وی آسوده گشت و هرگونه اندوه و ناراحتی از وی زایل گردید.^۳

این افسانه را هیچ یک از محققین علمای اسلام نپذیرفته و آنرا خرافه‌ای بیش ندانسته‌اند. قاضی عیاض می‌گوید: «این حدیث در هیچ یک از کتب صحاح نقل نشده و هرگز شخص مورد اعتمادی آن را روایت نکرده است و سند متصلی هم ندارد. صرفاً مفسرین ظاهرنگر و تاریخ‌نویسان خوش‌باور، آنان که فرقی میان سلیم و سقیم نمی‌گذارند و در جمع‌آوری غریب و عجایب وَّلَع می‌ورزند، آن را روایت

۲. حج ۲۲: ۵۲.

۱. اسراء ۷۵: ۷۳.

۳. تفسیر طبری؛ ج ۱۷، ص ۱۳۴ - ۱۳۱، تاریخ طبری ج ۲ ص ۷۸ - ۷۵، سیره ابن اسحاق ج ۱ ص ۱۷۹ - ۱۷۸، الروض الأنف ج ۲ ص ۱۲۶، جلال‌الدین سیوطی؛ الدر المنثور؛ ج ۴، ص ۱۹۴ و ۳۶۸ - ۳۶۶، ابن حجر عسقلانی؛ فتح الباری فی شرح البخاری؛ ج ۸، ص ۳۳۳.

کرده‌اند و دست به دست گردانده‌اند... قاضی بکرین علا راست گفته‌است که مسلمانان گرفتار چنین هوس خواهانی شده‌اند با آن‌که سند این حدیث سست و متن آن مشوش و مضطرب و دگرگون است.^۱

ابوبکر ابن العربی می‌گوید: «هر آن‌چه طبری در این مورد روایت کرده باطل است و اصلی ندارد».^۲ محمد بن اسحاق رساله‌ای درباره این حدیث نگاشته و کاملاً آن‌را تکذیب کرده‌است و آن‌را ساخته و پرداخته زناده می‌داند.^۳ استاد محمد حسین هیکل گفتار دقیقی درباره این افسانه دارد و با بیانی روشن تناقض گویی و دروغ بودن آن‌را آشکار می‌سازد.^۴

ظاهراً نیازی نیست تا تهافت و عدم انسجام صدر و ذیل این افسانه را بازگو کنیم؛ زیرا با مختصر دقت بر هر خواننده‌ای امر روشن می‌شود. جالب آن‌که جعل کننده این افسانه ناشیانه عمل کرده‌است؛ زیرا این سوره با جمله «وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوَىٰ، وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» آغاز شده‌است. در این آیات بر عدم ضلالت و اغواء و نطق از روی هوی برای پیامبر تأکید شده‌است. هم چنین تصریح شده که هرچه پیامبر می‌گوید وحی است «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ». و اگر چنین بود که ابلیس بتواند در این جا تلبیس کند، لازمه‌اش تکذیب کلام خداست. و هرگز شیطان، بر خواست خدا غالب نیاید. «إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا».^۵ «كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ».^۶ عزیز، کسی را گویند که دیگری نتواند بر او چیره گردد. چگونه ابلیس که در موضع ضعف قرار دارد می‌تواند بر خدا که در موضع قوت است، چیره شود؟

در قرآن به صراحت هرگونه سلطه ابلیس را بر مؤمنان که در پناه خداوند نفی می‌کند. خداوند می‌فرماید: «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ»^۷ و «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ...»^۸ شیطان خود گوید: «وَ مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي»^۹؛ مرا بر شما سلطه‌ای نبود جز آن‌که شما را خواندم و خود

۱. رسالة الشفاء؛ ج ۲، ص ۱۱۷.

۲. فتح الباری؛ ج ۸، ص ۳۳۳.

۳. حیاة محمد؛ ص ۱۲۹ - ۱۲۴.

۴. مجادله ۵۸: ۲۱.

۵. اسراء ۱۷: ۶۵.

۶. تفسیر کبیر رازی؛ ج ۲۳، ص ۵۰.

۷. نساء ۴: ۷۶.

۸. نحل ۱۶: ۹۹.

۹. ابراهیم ۱۴: ۲۲.

اجابت کردید». پس چگونه، ابلیس می تواند بر مشاعر پیامبر اسلام چیره گردد؟ به علاوه خداوند صیانت قرآن را چنین ضمانت کرده است: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^۱ و «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»^۲ بنابراین قرآن در بستر زمان، همواره از گزند حوادث در امان خواهد بود. هرگز کسی یارای دست برد، افزودن و کم کردن آن را ندارد. پس چگونه ابلیس توانست در حال نزول، به آن دست برد زند و برآن بیفزاید؟ مخصوصاً که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معصوم است، به ویژه در دریافت و ابلاغ شریعت. این امر مورد اجماع امت است. هرگز نیرنگ های شیطان در این باره کارگر نیست. پیامبر صلی الله علیه و آله اشتباه نمی کند، خطا نمی رود و کسی و چیزی بر عقل و فکر و اندیشه وی چیره نمی شود. او مشمول عنایت حق قرار گرفته «وَاضْبِحْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا»^۳؛ شکبیا باش در پیشگاه فرمان پروردگارت، که در پوشش عنایت ما قرار داری» و هرگز خدا او را به خود رها نمی کند و نمی گذارد در چنگال اهریمن اسیر گردد. از آن گذشته پیامبر، عرب است، فصیح ترین ناطقان به «ضاد» است^۴ بر روابط و مناسبات کلامی بهتر از هرکس واقف است؛ نمی توان باور کرد که آن حضرت تهافت میان آن عبارت شرک آمیز و دو آیه پس از آن یعنی «إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ»^۵ را که الهه مشرکان را به باد انتقاد گرفته و بی اساس شمرده است، درک نکند. حتی اگر بپذیریم که او این تناقض را درک نکرده، مشرکان چگونه این تناقض را پذیرفتند؟ بقیه آیات تا آخر سوره نیز چیزی جز انتقاد و نکوهش و بی ارج دانستن عقاید قریش نیست. بدین ترتیب هر انسان اندیش مندی واهی بودن این افسانه را به روشنی درمی یابد.

اما دو آیه مورد استشهاد اهل حدیث که به عنوان تأیید آورده اند، هرگز ربطی به افسانه یاد شده ندارد:

۲. فصلت ۴۱: ۴۲.

۱. حجر ۱۵: ۹.

۳. طور ۵۲: ۴۸.

۴. اشاره است به کلام پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: «إِنَّا أَفْصَحُ مَنْ نَطَقَ بِالضَّادِ» که از فصاحت والای وی ایشان در میان

۵. نجم ۵۳: ۲۳.

عرب حکایت دارد.

۱. آیه «فَيَسْخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ»^۱ گویای این حقیقت است که هر صاحب شریعتی در این آرزوست تا کوشش وی نتیجه بخش باشد، اهداف و خواسته های او جامه عمل بپوشد، کلمه الله در زمین مستقر شود؛ ولی شیطان پیوسته در راه تحقق این اهداف عالی سنگ اندازی می کند، سد راه به وجود می آورد «الْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ»^۲؛ ولی «إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ»^۳ و «إِنْ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا»^۴. پس هر آن چه ابلیس در این راه تلبیس کند و سد راه ایجاد نماید، خداوند آن را در هم شکسته «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ»^۵، تمامی آن چه رشته است از هم می گسلد «فَيَسْخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحَكِّمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»^۶ و آیات و بینات الهی را استوارتر می کند.

۲. آیه تثبیت^۷ مقام عصمت انبیا را ثابت می کند. اگر عصمت، که همان عنایت الهی و روشن گر راه پیامبران است، شامل حال انبیا نبود، لغزش و انحراف به سوی بد اندیشان امکان داشت. قدرت و نفوذ طاغوتیان در ایجاد جو مناسب با اهداف پلیدشان آن قدر گسترده و حساب شده است که ممکن است شایسته ترین افراد فریب بخورند و به سوی آنان جذب شوند. صرفاً عنایت الهی است که شامل بندگان صالح خود می شود و آنان را از وسوسه ها و دسیسه های شیطان در امان نگاه می دارد. به هر حال، آیه تثبیت دلالت دارد بر این که لغزشی انجام نگرفته و این به دلیل «لولا» امتناعیّه است (اگر نبود، چنین می شد).

محمد حسین هیکل می گوید: «تَمَسَّكْ جَسْتَنَ بِه آيَه «لَوْلَا أَنْ تَبْتَئَالَ...» نَتِيْجَه معكوس می دهد؛ زیرا آیه از وقوع لغزش حکایت نمی کند، بلکه از ثبات پیامبر که مورد عنایت پروردگار قرار گرفته است، حکایت ذاوّه. اما آیه «تَمَنَّى» - چنان که گذشت - هیچ گونه ربطی به افسانه غرائبق ندارد»^۸. اساساً آیه مذکور درباره یک دستور عمومی است تا مسلمانان بدانند پیوسته مورد عنایت پروردگار قرار دارند و

۱. حج ۲۲: ۵۲.
 ۲. حدید ۵۷: ۲۲ و مجادله ۵۸: ۲۱.
 ۳. نساء ۴: ۷۶.
 ۴. حج ۲۲: ۵۲.
 ۵. انبیا ۲۱: ۱۸.
 ۶. حیاة محمد: ص ۱۲۹ - ۱۲۴.
 ۷. اسراء ۱۷: ۷۵ - ۷۳.

اگر لغزشی ناروا انجام دهند هرآینه به شدیدترین عقوبت‌ها دچار می‌شوند و دنیا و آخرت بر آن‌ها تنگ خواهد شد.
و اصولاً «تمتّی» را - که به معنای آرزو و خواسته است - به معنای «تلاوت» گرفتن، کاملاً فاقد سند اعتبار است.

کاتبان وحی

پیامبر اسلام به ظاهر خواندن و نوشتن نمی‌دانست، و در میان قوم خود به داشتن سواد معروف نبود. زیرا هرگز ندیده بودند چیزی بخواند یا بنویسد؛ بنابراین او را «امّی» می‌خواندند. قرآن هم او را با همین وصف یاد کرده است: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ...»، «... فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ...»^۱. امّی منسوب به امّ (مادر) است و کسی را گویند که هم‌چون روزی که از مادر زاده شده است فاقد سواد باشد. معنای دیگری نیز گفته‌اند: منسوب به امّ‌القری (شهرمکه)؛ یعنی کسی که در مکه زاده شده است. در قرآن در موارد دیگر نیز مشتقات این واژه آمده است: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ...»^۲ شاید مقصود منسوبین به شهر مکه باشد، ولی احتمال نخست مشهورتر است و با آیه‌های دیگر قرآن بیش‌تر سازش دارد: «وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ...»^۳، در این آیه جمله «لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ» ظاهراً تفسیر «أُمِّيُّونَ» است و نیز از مقابله آنان (عرب) با اهل کتاب که اهل سواد بودند، به دست می‌آید (به جهت تناسب در عطف) که مقصود، فاقد کتابت و سواد است و حدیث منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود: «إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ»^۴؛ ما مردمی هستیم فاقد سواد کتابت و نگارش حساب معنای نداشتن سواد را تأیید می‌کند.
آن‌چه با معجزه بودن قرآن تناسب دارد، صرفاً نخواندن و ننوشتن است نه نتوانستن خواندن و نوشتن. «وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُّوْنَ بِمِعْيَنِكُمْ إِذْ نُنْزِلُ الْأَنْتَابَ الْمُبِطِلُونَ»^۵؛ تو هیچ کتابی را پیش از این نمی‌خواندی و با دست خود چیزی

۱. اعراف: ۷، ۱۵۷ و ۱۵۸.

۲. جمعه: ۲، ۶۲.

۳. بقره: ۷۸.

۴. تفسیر کبیر رازی؛ ج ۱۵، ص ۲۳.

۵. عنکبوت: ۲۹، ۴۸.

نمی نوشتی، وگرنه باطل اندیشان قطعاً به شک می افتادند»، مبادا کسانی که در صدد تکذیب و ابطال سخنان تو هستند شک و تردید کنند. این آیه دلیلی است بر این که پیامبر چیزی نمی خواند و نمی نوشت، ولی دلالت ندارد که نمی توانست بنویسد و بخواند و همین اندازه برای ساکت کردن معارضین کافی است؛ زیرا پیامبر را هرگز با سواد نمی پنداشتند؛ بنابراین راه اعتراض را بر خود بسته می دیدند.

شیخ ابوجعفر طوسی در تفسیر آیه می گوید: «مفسرین گفته اند نوشتن نمی دانست، ولی آیه چنین دلالتی ندارد. صرفاً گویای این جهت است که نمی نوشته و نمی خوانده است و چه بسا کسانی نمی نویسند ولی قادر بر نوشتن هستند و در ظاهر وانمود می شود که فاقد سوادند و کتابت نمی دانند. پس مُفاد آیه چنین است: پیامبر به نوشتن و خواندن دست نزده بود و او را عادت بر نوشتن نبود»^۱.

علامه طباطبائی فرموده است: «ظاهرالتعبیر نفی العادة وهو الأنسب بالنسبة الى سياق الحجّة^۲؛ ظاهر عبارت نفی عادت - بر نوشتن و خواندن - است و این در جهت استدلال مناسب تر است».

به علاوه داشتن سواد کمال است و بی سوادى نقص و عیب و چون تمامی کمالات پیامبر از راه عنایت خاص الهی بوده و هرگز نزد کسی و استادی تعلّم نیافته (علم لدنی) پس نمی شود ساحت قدس پیامبر از این کمال تهی باشد. عدم تظاهر به سواد، برای اتمام حجت و بستن راه اعتراض و تشکیک بوده است، به همین دلیل پیامبر اکرم ﷺ به کاتبانی نیاز داشت تا در شؤون مختلف از جمله وحی برای او کتابت کنند؛ لذا چه در مکه و چه در مدینه زبده ترین با سوادان را برای کتابت انتخاب فرمود. اولین کسی که در مکه عهده دار کتابت مخصوصاً کتابت وحی شد؛ علی بن ابی طالب علیه السلام بود و تا آخرین روز حیات پیامبر به این کار ادامه داد. پیامبر ﷺ نیز اصرار فراوان داشت تا علی، آن چه را نازل می شود، نوشته و ثبت نماید تا چیزی از قرآن و وحی آسمانی از علی دور نماند.

۱. ابوجعفر (شیخ طوسی)؛ التبیان؛ ج ۸، ص ۱۹۳.

۲. المیزان؛ ج ۱۶، ص ۱۴۵.

سُلَیْم بن قیس هلالی، که یکی از تابعین بود، می‌گوید: نزد علی علیه السلام در مسجد کوفه بودم و مردم گرد او را گرفته بودند، فرمود: «پرسش‌های خود را تا در میان شما هستم از من دریغ ندارید. درباره کتاب خدا از من بپرسید، به خدا قسم آیه‌ای نازل نشد مگر آن‌که پیامبر گرامی آن را بر من می‌خواند و تفسیر و تأویل آن را به من می‌آموخت». عبدالله بن عمرو یشکری معروف به ابن الکوّاء، یکی از پرسش‌کنندگان صحابه علی علیه السلام و بسیار دانا و دانش‌مند بود، از وی پرسید: آن‌چه نازل می‌گردید و شما حضور نداشتید، چگونه است؟ علی علیه السلام فرمود: «هنگامی که به حضور پیامبر می‌رسیدم، می‌فرمود: یا علی در غیبت تو آیه‌هایی نازل شد، آن‌گاه آن‌ها را بر من می‌خواند و تأویل آن‌ها را به من تعلیم می‌فرمود»^۱.

اولین کسی که در مدینه عهده‌دار کتابت وحی گردید، ابی‌بن‌کعب انصاری بود. او قبلاً در زمان جاهلیت نوشتن را می‌دانست. محمد بن سعد گوید: «کتابت در میان عرب کمتر وجود داشت و ابی‌بن‌کعب از جمله کسانی بود که در آن دوره کتابت را فرا گرفته بود»^۲. ابن عبدالبر می‌گوید: «ابی‌بن‌کعب نخستین کسی است که در مدینه عهده‌دار کتابت برای پیامبر صلی الله علیه و آله شد و او اولین کسی بود که در پایان نامه‌ها نوشت: کتبه فلان...»^۳. ابی‌بن‌کعب کسی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قرآن را به‌طور کامل بر وی عرضه کرد. او از جمله کسانی است که در عرضه اخیر قرآن حضور داشت؛ بدین جهت در دوران یک‌سان کردن مصاحف در عهد عثمان سرپرستی گروه به او واگذار شده بود و هرگاه در مواردی اختلاف پیش می‌آمد، با نظر ابی‌بن‌کعب، مشکل حل می‌گردید^۴.

زید بن ثابت در مدینه در همسایگی پیامبر صلی الله علیه و آله خانه داشت. او نوشتن می‌دانست. در ابتدای امر هرگاه پیامبر صلی الله علیه و آله نیاز به نوشتن داشت و ابی‌بن‌کعب حاضر نبود، به دنبال زید می‌فرستاد تا برای او کتابت کند. رفته رفته کتابت او هم رسمیت

۱. سلیم بن قیس هلالی؛ السقیفه؛ ص ۲۱۴ - ۲۱۳.

۲. طبقات ابن سعد؛ ج ۳، قسمت ۲، ص ۵۹.

۳. ر. ک: الاصابة؛ ج ۱، ص ۱۹. ابن عبدالبر قرطبی؛ الاستیعاب فی معرفة الاصحاب در حاشیه الاصابة؛ ج ۱، ص ۵۱ - ۵۰.

۴. ر. ک: التمهید؛ ج ۱، ص ۳۴۸ - ۳۴۰. مصاحف سجستانی؛ ص ۳۰.

یافت و حتی با دستور پیامبر ﷺ زبان و نوشتن عبرانی را نیز فراگرفت تا نامه‌های عبری را برای پیامبر ﷺ بخواند، ترجمه کند و پاسخ بنویسد. زید بن ثابت بیش از دیگر اصحاب، ملازم پیامبر ﷺ برای نوشتن بود و بیش تر نامه نگاری می کرد^۱. بنابراین عمده ترین کاتبان وحی، علی بن ابی طالب، ابی بن کعب و زید بن ثابت بودند و دیگر کاتبان وحی، در مرتبه دوم قرار داشتند.

ابن اثیر گوید: «یکی از ملتزمین حضور در امر کتابت، عبدالله بن ارقم زهری بود. او عهده دار نامه‌های پیامبر ﷺ بود، ولی عهده دار معاهده‌ها و صلح نامه‌های پیامبر ﷺ، علی بن ابی طالب بود». او می گوید: «از جمله کاتبان، که احیاناً برای پیامبر ﷺ کتابت می کردند، خلفای ثلاثه، زید بن عوام، خالد و ابان دو فرزند سعید بن العاص، حنظله اُسیدی، علاء بن حضرمی، خالد بن ولید، عبدالله بن رواحه، محمد بن مسلمه، عبدالله بن ابی سلول، مسغیره بن شعبه، عمرو بن العاص، معاویه بن ابی سفیان، جهم یا جهیم بن صلت، مسعقب بن ابی فاطمه و شرحبیل بن حسنه بودند».

او می افزاید: «نخستین کس که از قریش برای پیامبر کتابت نمود عبدالله بن سعد بن ابی سرح بود، سپس مرتد شد و به سوی مکه بازگشت و آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ...»^۲ در شأن او نازل گردید»^۳. ظاهراً این افراد از جمله کسانی بودند که در میان عرب آن روز با سواد بودند و نوشتن و خواندن می دانستند و در مواقع ضرورت گاه و بی گاه حضرت برای نوشتن از آنان استفاده می کرد، ولی کاتبان رسمی سه نفر فوق و ابن ارقم بودند.

ابن ابی الحدید گوید: «محققان و سیره نویسان نوشته اند که کاتبان وحی، علی رضی الله عنه و زید بن ثابت و زید بن ارقم بودند و حنظله بن ربیع تمیمی و معاویه، نامه‌های پیامبر ﷺ را به سران، نوشته‌های مورد نیاز مردم و هم چنین لیست اموال و صدقات

۱. ر. ک: ابن اثیر؛ اسد الغابة في معرفة الصحابة؛ ج ۱، ص ۵۰. الاستيعاب در حاشیه الاصابه؛ ج ۱، ص ۵۰ و مصاحف سجستانی، ص ۳. طبقات ابن سعد؛ ج ۲، قسمت ۲، ص ۱۱۵.
۲. ر. ک: اسد الغابة؛ ج ۱، ص ۵۰.
۳. انعام: ۹۳.

را می نوشتند»^۱. ابو عبدالله زنجانى تا بیش از چهل تن را جزء کاتبان وحى شمرده است^۲ که ظاهراً هنگام ضرورت از وجود آنان استفاده می شده است.

بلاذرى در خاتمه کتاب فتوح البلدان از واقدى آورده است: «هنگام ظهور اسلام، در میان قریش، هفده نفر نوشتن را می دانستند: علی بن ابی طالب، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، ابو عبیده بن جراح، طلحه بن عبدالله، یزید بن ابی سفیان، ابو حذیفه بن عتبّه بن ربیع، حاطب بن عمرو (برادر سهیل بن عمرو عامری)، ابو سلمه بن عبدالأسد مخزومی، أبان بن سعید بن العاص بن امیه، برادرش خالد بن سعید، عسید الله بن سعد بن ابی سرح، حویطب بن عبدالعزّی، ابوسفیان بن حرب، معاویه بن ابی سفیان و جُهمیم بن صلت و از وابستگان قریش: علاء بن حضرمی.

از زنانی که در صدر اسلام نوشتن را می دانستند می توان از ام کلثوم بنت عقبه، کریمه بنت مقداد و شفاء بنت عبدالله نام برد. شفاء به دستور پیامبر به حفصه نوشتن آموخت و بعد از آن حفصه در زمرة نویسندگان قرار گرفت. عایشه و ام سلمه از زنانی بودند که فقط خواندن می دانستند.

در مدینه سعد بن عباد، منذر بن عمرو، ابی بن کعب، زید بن ثابت، که نوشتن عربی و عبری را می دانست، رافع بن مالک، انس بن خولّی و عبدالله بن ابی نوشتن می دانستند»^۳. بشیر بن سعد، سعد بن ربیع، اوس بن خولّی و عبدالله بن ابی نوشتن می دانستند»^۳. شیوة کتابت در عهد رسالت بدین گونه بود که بر هر چه یافت می شد و امکان نوشتن روی آن وجود داشت، می نوشتند؛ مانند:

۱. عُسب: جمع عَسِيب، جریده نخل، چوب وسط شاخه های درخت خرما که برگهای آن را جدا می ساختند و در قسمت پهن آن می نوشتند.

۲. لِخَاف: جمع لَخْفَه، سنگ های نازک و سفید.

۳. رِقَاع: جمع رُقْعَه، تکه های پوست یا ورق (برگ) یا کاغذ.

۴. أَدَم: جمع أَدِيم، پوست آماده شده برای نوشتن.

۱. ابن ابی العبدی؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۱، ص ۳۳۸.

۲. زنجانى، ابو عبدالله؛ تاریخ القرآن؛ ص ۲۱ - ۲۰.

۳. ر. ک: ابوالحسن بلاذرى؛ فتوح البلدان؛ ص ۴۶۰ - ۴۵۷.

پس از نوشته شدن، آیات نزد پیامبر و در خانه ایشان ضبط و نگهداری می شد. گاهی برخی از صحابه می خواستند سوره یا سوره هایی داشته باشند، آن ها را استنساخ کرده و بر روی تکه های برگ یا کاغذ می نوشتند و نزد خود نگه می داشتند و معمولاً در محفظه های پارچه ای به دیوار می آویختند^۱.

آیه ها به گونه ای منظم و مرتب، در هر سوره ثبت می گردید و هر سوره با نزول بسم الله آغاز یافته و با نزول بسم الله جدید ختم آن سوره اعلام می شد و سوره ها با این رویه هر یک جدا و مستقل از یک دیگر ثبت و ضبط می شد. در عهد رسالت هیچ گونه نظم و ترتیبی بین سوره ها صورت نگرفت.

علامه طباطبایی می فرماید: «قرآن به صورت امروزی در عهد رسالت ترتیب داده نشده بود، جز سوره های پراکنده بدون ترتیب و آیه هایی که در دست این و آن بود و در میان مردم به طور متفرق وجود داشت»^۲.

زبان وحی

زبان، آسان ترین وسیله انتقال مفاهیم ذهنی در انسان به شمار می رود و ساده ترین ابزاری است که آدمی می تواند در حیات اجتماعی، معانی متصوره خویش را مورد تبادل و تفاهم قرار دهد. مسأله خطیر تفهیم و تفهیم که لازمه زندگی اجتماعی است تنها از همین راه است که سهل و ساده انجام می گیرد. لذا خداوند پس از نعمت آفرینش، آن را از بزرگ ترین نعمت ها یاد کرده است «الرَّحْمَانُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ»^۳؛ پروردگاری که گستره رحمت او موجب گردید تا قرآن را به انسان بیاموزد، بزرگ ترین نعمتی را که پس از نعمت آفرینش به او ارزانی داشت، نعمت بیان بود.

شرایع الهی که برای انسان ها آمده و با آنان سخن گفته، از همین شیوه معمولی و متعارف بهره جسته است. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا يَلْسَنُ قَوْمِهِ لِیُبَيِّنَ لَهُمْ»^۴؛ و هیچ

۱. ر. ک: التمهید، ج ۱ ص ۲۸۸. تلخیص التمهید، ج ۱ ص ۱۳۳.

۲. المیزان، ج ۳، ص ۷۹ - ۷۸.

۳. الرحمن ۵۵: ۴ - ۱.

۴. ابراهیم ۱۴: ۴.

پیامبری را نفرستادیم مگر آن‌که با زبان مردم خویش سخن گوید، تا [بتواند پیام الهی را] برای آنان روشن سازد». از این‌رو زبان شریعت همان زبان مردم است و چون روی سخن با مردم است، باید با زبانی قابل فهم برایشان باشد.

قرآن در میان قوم عرب نازل گردید و با زبان عربی رسا و آشکار بر آنان عرضه شده است. «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^۱؛ ما، قرآن را به زبان عربی فرستادیم تا بتوانید [خطاب به عرب] آن را درک کنید. «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^۲؛ ما آن را قرآنی عربی قرار دادیم تا بتوانید [پیام] آن را دریافت دارید. علاوه خداوند زبان قرآن را زبان عربی آشکار معرّفی کرده است: «وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»^۳ «مُبِين» به معنای آشکار است. «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»^۴؛ روح الامین [= جبرئیل] آن را بر دلت نازل کرد تا [در نافرمانی‌ها] از هشداردهندگان باشی [و آن را] با زبان عربی آشکار [آورد]. «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ؟» و قرآن را برای پندآموزی سهل و آسان کرده ایم، پس آیا پندگیرنده‌ای هست؟. «فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ»^۵؛ در حقیقت [قرآن] را بر زبان تو سهل و آسان گردانیدیم، امید که پند گیرند. «قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»^۶؛ قرآنی عربی بی هیچ پیچیدگی [رسا و روشن]، باشد که آنان راه تقوا پویند.

لذا باید گفت: زبان وحی - یا زبان قرآن - همان زبان عَرَفِ عام است^۸ که مورد خطاب قرار گرفته‌اند که سهل و آسان و بدون پیچیدگی در بیان بر آنان عرضه شده. البته هر یک بر وفق استعداد خود از آن بهره‌مند می‌شوند. «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا»^۹؛ از آسمان، باران [رحمت] را فرو فرستاد و بستر رودها هر یک، به اندازه گنجایش خود روان شدند. خداوند این آیه را به عنوان «مَثَل» آورده است. باران رحمت کنایه از قرآن و شریعت، و بستر رودها کنایه از استعدادهای متفاوت

۱. یوسف: ۱۲.

۲. زخرف: ۴۳.

۳. نحل: ۱۰۳.

۴. شعراء: ۲۶ - ۱۹۵ - ۱۹۳.

۵. فمر: ۵۴ و ۱۷ و ۲۲ و ۳۲ و ۴۰.

۶. دخان: ۴۴ - ۵۸.

۷. زمر: ۳۹ - ۲۸.

۸. یعنی زبان متعارف که برای همگان قابل فهم باشد، با این تفاوت که اختلاف استعدادهای در عمق درک

۹. رعد: ۱۳ - ۱۷.

مطالب مؤثر است.

انسان‌ها است تا هر یک بر حسب ظرفیت و اندازة پذیرایی خود از آن بهره‌گیرند. لذا در پایان می‌گوید: «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ؛ این‌گونه است که خداوند مَثَل‌ها می‌آورد»؛ یعنی با ضرب‌المثل (مَثَل زدن) واقعیت حال را روشن می‌سازد، زیرا گفته‌اند «المثال يوضح المقال؛ مثال آوردن گفتار را روشن می‌سازد».

آری قرآن، ظاهری دارد و باطنی^۱، که ظاهر آن برای همه آشکار است ولی عمق باطن آن به اندیشه و تدبیر بیش‌تری نیاز دارد. در جای جای قرآن دستور تعمق و تدبیر در آیات آن را داده‌است «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا؟» آیا در قرآن نمی‌اندیشند، یا [مگر] بر دل‌های‌شان قفل‌هایی نهاده شده‌است؟!». هم‌چنین محکمی دارد و متشابهی^۲. محکم آن دلالتی رسا و متشابه آن پیچیده‌است و دانش و بینش بیش‌تری لازم دارد تا غبار تشابه زدوده شود. ولی با این وصف هرگز راه رسیدن به حقایق نهفته و آشکار قرآن بر کسی بسته نیست و به ابزار فهم و وسایل رهیابی که در اختیار دارد بستگی دارد. این‌که در حدیث آمده: «العبارة للعوام والإشارة للخواص»^۳ به همین حقیقت اشارت دارد؛ یعنی مفهوم ظاهری آن برای همگان است که نگرشی سطحی دارند. ولی عمق باطنی آن برای اهل تخصص است که با ابزار دانش و بینش، و اندیشیدن در نکته‌ها و ظرافت‌های قرآن، حقایق آن را به دست می‌آورند.

آن‌چه گفته شد، بر وفق مقتضای حکمت الهی است تا سخنی را که برای مردم گفته، برایشان قابل فهم باشد. علاوه صفحه بلند تاریخ خودگواه است که مردم هر زمان، زبان پیام الهی را که بر دست پیامبران‌شان بر آنان عرضه می‌شده فهمیده‌اند، و هیچ‌گاه در تاریخ ثبت نشده که پیروان پیامبری گفته باشند: زبان پیامی که آورده‌ای برای ما مفهوم نیست!

ولی اخیراً شبهه‌ای مطرح شده که زبان وحی قابل فهم نیست، جز مفهوم ظاهری آن (در حد ترجمه) که راه رسیدن به حقیقت آن برای بشریت بسته و درک

۱. پیامبر اکرم ﷺ: فرموده: «للقُرآن ظَهر و بطن». (تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱).

۲. محمد ۴۷: ۲۴.

۳. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُخَكِّمَاتٌ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (آل عمران ۳: ۷).

۴. بحار الأنوار، چاپ بیروت، ج ۷۵، ص ۲۷۸.

آن میسور نمی باشد.

می گویند: وحی چون پیام الهی و سخن از ماورای جهان طبیعت است، نمی تواند نمایانگر مفهوم حقیقی آن باشد. زیرا واژه های به کار رفته در لسان شریعت، برای مفاهیمی وضع شده است که با جهان حس و عالم شهود سنخیت (هم گونی) دارد و با آنچه در پس پرده غیب وجود دارد سنخیتی ندارد و این ناهم گونی میان این دو گونه مفاهیم، دلالت الفاظ و عبارات به کار رفته در زبان وحی را از کار می اندازد. می گویند: پر پیدا است که کاربرد این گونه واژه ها بر پایه استعاره و تشبیه امور نامحسوس به اشیا محسوس نهاده شده است و هرگز نمی تواند لفظ مستعار نمایانگر کامل مفهوم مستعار له باشد. برخی زبان وحی را زبان رمز دانسته که کشف آن برای هرکس میسور نیست. برخی فراتر رفته زبان وحی را تمثیلی و تخیلی محض گرفته اند که اصلاً از واقعیتی حکایت ندارد، جز ترسیم مجرّد ذهنی همانند کتاب «کلیله و دمنه» که مطالب اخلاقی و تربیتی را در قالب تصویر ذهنی در آورده است. در نتیجه نمی توان از ظاهر تعبیر کُتُب آسمانی، به حقیقتی ثابت پی برد، و با این شیوه خواسته اند تا برخی ناهنجاری ها (خلاف واقعیت ها که احیاناً در این کُتُب به چشم می خورد) توجیه کنند و برخی اشکالات وارد بر کُتُب عهدین را مرتفع سازند. دنباله روها گمان برده اند که می توان همین شیوه را در باره قرآن نیز به کار برد! در جای خود^۱ مشروحاً در این باره سخن خواهیم گفت. در این جا بحث مختصری می آوریم:

زبان وحی به ویژه قرآن کریم، بر حسب موضوع سخن، مختلف است که می توان آن را اجمالاً به چهار بخش تقسیم کرد:

۱. احکام و تکالیف: که مرتبط به رفتار انسان ها و تنظیم حیات اجتماعی است. در این بخش کاملاً صریح و رسا سخن گفته است، زیرا دستور العمل هایی است که باید انسان ها (مخاطبین اصلی کلام) به خوبی درک کنند تا بتوانند به درستی انجام دهند؛ مانند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^۲ هر که زبان عربی بدانند، به خوبی می فهمد که روی سخن در این آیه، با همه مردم

است تا تنها خدایی را پرستش کنند که آفریدگار جهانیان است، چه حال و چه گذشتگان. باشد تا حالت تقوی (پروا) در آنان پدید آید. زیرا هرکه خدا را پروا داشته باشد، در زندگی پروا دارد و به درستی رفتار می‌کند.

فهم محتوایی این قبیل آیات، همانند آیه «أَحْلُ اللَّهُ النَّبِيَّ وَ حَرَّمَ الرَّبَّ»^۱ و غیره، برای عرب‌زبانان و عربی‌دانان کاملاً سهل و ساده است و هرگز با دشواری مواجه نمی‌شوند، مگر برای شناخت کم و کیف انجام این‌گونه دستورات که با مراجعه به توضیحاتی که در سنت آمده است روشن می‌گردد.

۲. امثال و حکم: که به‌منظور پند و اندرز و بیدار شدن ضمیر انسان‌ها در قرآن آمده است. این بر دو گونه است: گاه از واقعیت‌های حیات بهره گرفته و به انسان‌ها هشدار می‌دهد تا از گذشته عبرت بگیرند. زیبایی‌ها و زشتی‌های گذشته تاریخ انسان را، در جلوی چشم وی قرار می‌دهد تا از آن پند گیرد. خوبی‌ها را دنبال کند و از بدی‌ها دوری جوید و گذشته ناگوار خود را تکرار ننماید. سرگذشت بنی‌اسرائیل و اقوام مشابه که در قرآن بسیار از آن یاد شده و نکوهش گردیده به همین منظور است. واقعیت‌هایی است که جوامع بشری باید از آن پند گیرند و دگر بار گذشته خود را تکرار ننمایند.

در باره اهل کتاب که گذشته رسوای خود را تکرار می‌کردند، می‌فرماید: «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ، فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً؟»^۲ اهل کتاب از تو می‌خواهند تا نوشته‌ای از آسمان بر آنان فرود آوری، البته از موسی درخواستی بزرگ‌تر نمودند و گفتند: خدا را آشکارا به ما بنمای!.

در باره اعراب مشرک می‌گوید: «وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ، كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ؟»^۳ افراد نادان گفتند: چرا خدا با ما سخن نمی‌گوید؟ یا برای ما نشانه‌ای نمی‌آید؟ کسانی که پیش از اینان بودند [نیز] مانند همین گفته [بی‌جای] ایشان را می‌گفتند، [زیرا] دل‌ها [واندیشه‌ها] شان به هم می‌ماند.

دربارهٔ ویرانه‌های باقی مانده از قوم لوط که در معرض دید مشرکان بوده هشدار می‌دهد: «وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ وَبِاللَّيْلِ أَفْلاً تَقْلُونَ^۱؛ صبح‌گاهان و شام‌گاهان بر [آثار ویران شده] آنان می‌گذرید، آیا [عبرت نمی‌گیرید و] نمی‌اندیشید؟!».

و دربارهٔ مقایسهٔ مشرکان با آل فرعون که گم‌راهی را برای خویش انتخاب نمودند فرموده: «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ. كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ. ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ^۲؛ ایسن [اشاره به کیفر الهی] دست‌آوردهای پیشین شماست، و [گرنه] خدا بر بندگان [خود] ستم‌کار نیست. همانند رفتار پیروان فرعون و پیشینیان آنان؛ به آیات خدا کفر ورزیدند، پس خدا به [سزای] گناهانشان گرفتارشان کرد. خدا نیرومند و سخت کیفر است. این [کیفر] بدان جهت است که خداوند نعمتی را که بر قومی ارزانی داشته تغییر نمی‌دهد، مگر آن‌که آنان آن‌چه را در دل دارند تغییر دهند [یعنی تغییر حالت و تغییر جهت دهند] و خدا شنوای دانا است. [رفتاری] چون رفتار فرعونیان و پیشینیان آنان که آیات پروردگارشان را تکذیب کردند، پس ما آنان را به [سزای] گناهانشان هلاک کردیم». گونهٔ دیگر «ضَرْبُ الْمَثَلِ؛ مَثَلِ زدن» است و عبارت است از ترسیم حالت و وضعیتی خاص که گوینده، آن‌را به تصویر می‌کشد و پیام خود را در قالب آن بیان می‌دارد. قرآن در توانایی ترسیم هنری و گویا نمودن ضرب‌المثل‌ها تا سرحدّ اعجاز پیش رفته است. ضرب‌المثل، گرچه جنبهٔ تخیلی دارد، ولی خود یک نوع پیام رسانی است که در قالب هنر، این رسالت را ایفا می‌کند. در واقع ابزاری است که پیام رسان از آن استفاده می‌کند. قرآن به نحو احسن از این ابزار توانا بهره گرفته و در ترسیم حالات اشخاص یا گروه‌ها با بهترین وجهی هنر تصویر را به کار برده است.^۳ قرآن در آیه‌های ۱۶ تا ۲۰ سوره بقره، به دو گونه حالت منافقین را به تصویر کشیده است. دو حالت درونی و برونی نگران‌کننده که منافق را فرا گرفته، با کیفیتی

۱. انفال: ۵۴ - ۵۱.

۲. صافات: ۳۷ - ۱۳۸ - ۱۳۷.

۳. ر. ک: سید قطب، التّصویر الغّی فی القرآن.

شیوا و رسا ترسیم شده است.

در سورة ابراهيم، بیهوده بودن کارهای کافران را با ضرب المثل، حالت تجسمی بخشیده «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ، أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِثَّاكَسْبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ»^۱؛ مثل کسانی که به پروردگارشان کافر شدند، کردارهایشان به خاکستری می ماند که بادی تند در روزی طوفانی بر آن بوزد. از آن چه به دست آورده اند هیچ [بهره ای] نمی توانند برد. این است همان گمراهی دور و دراز». جالب آن که از همان نخست، اعمال آنان را به خاکستر تشبیه کرده است که حالت فنايي آتش سوخته را می رساند! در سورة بقره، کمک رسانی به بینوایان را که توأم با منت گذاری و آزدن خاطر آنان انجام گیرد، به بخشش های ریاکارانه (خودنمایی) تشبیه نموده، آن گاه در قالب هنری ترسیم، بیهوده بودن آن را تجسم بخشیده است: «فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ فُتُونٍ عَلَيْهِ تَرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِثَّاكَسْبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»^۲؛ پس مثل او هم چون مثل سنگ خاراى است که بر روی آن، غبار خاکی [نشسته] است، و رگباری به آن رسیده و آن [سنگ] را شفاف و صاف بر جای گذارده است. آنان [= ریاکاران] نیز از آن چه به دست آورده اند بهره ای نمی برند، و خداوند، کافران را هدایت نمی کند».

این گونه ضرب المثل های ترسیمی در قرآن فراوان است «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ»^۳. در جای دیگر می گوید: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ»^۴؛ یعنی مثل های گوناگونی آورده ایم، باشد تا ضمیر خفته انسان ها را بیدار سازیم.

این دو بخش از آیات قرآنی (بخش بیان احکام و تکالیف و بخش جگم و مواعظ) کاملاً برای مردم آن روز - که مخاطبین قرآن بودند - و نیز برای همگان تا ابدیت روشن و آشکار است و آیه «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»^۵؛ به زبان عربی رسا و آشکار» برای همیشه جریان دارد.

۱. بقره ۲: ۲۶۴.

۲. ابراهيم ۱۴: ۱۸.

۳. اسراء ۱۷: ۸۹.

۴. زمر ۳۹: ۲۷.

۵. شمره ۲۶: ۱۹۵.

این دو بخش از گفتار قرآن، اکثریت قاطع آیات قرآن را فرا می‌گیرد و هرگونه ابهام و دشواری در فهم آن برای هیچ کس وجود ندارد. تنها آشنایی با لغت عرب یا ترجمه قرآن به زبان خواننده، برای بهره‌مند شدن از آن، کافی است.

می‌ماند دو بخش دیگر (بخش سخن از جهان غیب و بخش معارف) که بیشتر تر از ابزار استعاره و تشبیه و کنایه استفاده شده‌است. ولی شیوه‌های به کار رفته همان شیوه‌های متعارف و شناخته‌شده نزد عرب بوده‌است که ظاهری آشکار و باطنی ژرف دارند، و هر کس به اندازه ظرفیت خود از آن بهره‌مند می‌گردد. در زیر نمونه‌هایی از آن را می‌آوریم:

۳. سخن از سرای غیب: قرآن و هر کتاب آسمانی چون از جهان غیب پیام آورده‌اند، ناگزیر از آن جهان شمه‌ای بازگو کرده‌اند. البته این واژه‌ها و الفاظی که برای توصیف جهان غیب به کار رفته، برای مفاهیمی وضع شده‌اند که متناسب با عالم حس و شهود است و نمی‌توانند کاملاً بازگوکننده مفاهیمی باشند که در سرای غیب جریان دارد. علاوه ابزار درک ساکنین این جهان، چه ظاهری (حواس خمس) و چه باطنی (عقل و اندیشه) برای درک و دریافت مفاهیم عالم شهود و متناسب با آن ساخته شده و از درک کامل مفاهیمی از سنخ دیگر ناتوانند. از این رو است که در گزاره‌های کتب آسمانی درباره مفاهیم غیبی، از استعاره و تشبیه و به کار بردن مجاز و کنایه استفاده شده تا به گونه‌ای تقریبی و از باب تشبیه نامحسوس به محسوس گزارش کنند. این شیوه متعارفی است که در این گونه تشبیه‌ها، به تقریب بسنده می‌شود و بیان یا درک تحقیقی - با این وصف - امکان‌پذیر نیست.

مثلاً از مراتب و تنوع نیروهایی که در اختیار فرشتگان (که مدبران آمرند^۱) قرار دارد، به «أجنحه^۲؛ بالها» تعبیر شده است، زیرا بال وسیله پرواز است و کاربرد آن در نیروهایی که امکانات کار را فراهم می‌کنند، متعارف می‌باشد. بال و بازو هر دو در این مفهوم کاربرد دارند و مفهوم حقیقی هیچ یک مقصود نیست.

۱. «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (نازعات ۷۹: ۵)؛ یعنی نیروهای عاقل و فعال که تدبیر جهان هستی با دست آنان انجام می‌گیرد.

۲. «جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ» (فاطر ۳۵: ۱).

هم چنین است موقعی که از حور و قصور و أشجار و آنهار یا شعله های آتش دوزخ سخن به میان می آید. نمی توان عیناً همین مفاهیمی را که در این سرا جریان دارد داشته باشد، بلکه متناسب با سرای دیگر خواهد بود و اگر حقیقت آن برای ما آشکار نیست، این از کوتاهی فهم ما است، نه از قصور بیان قرآن. البته در این باره سخن بیش تری باید گفت تا برخی سوء تفاهم ها مرتفع گردد که با توفیق الهی در جای خود می آوریم.^۱

۴. معارف و اصول شناخت: قرآن در رابطه با معارف و اصول شناخت مسائلی مطرح کرده که فراتر از بینش بشریت تا آن روز بوده و تا کنون نیز اگر رهنمود وحی نبود، معلوم نبود که بینش بشری بدان راه می یافت و شاید برای همیشه چنین باشد. کنه ذات احدیت هرگز قابل شناخت نیست جز از راه صفات جمال و جلال و جامعیت صفات کمال، که همگی توفیقی است و عقل با کمک وحی بدان راه یافته، به طوری که تا ۹۹ اسم برای پروردگار شناخته شده است.^۲ عمده صفات جمال در آخر سوره حشر آمده است: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ. هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ. سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ. هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى، يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»^۳؛ او خداوندی است که جز او خدایی نیست. به آن چه پنهان و آشکار است آگاه می باشد. رحمت او شامل و عنایت خاص او کامل است... او فرمان روا و صاحب اختیاری است که درگاه او تا سرحد قداست پاکیزه است. سلامت و امنیت را بر جهانیان برافراشته است. عزت و قدرت و جبروت و کبریایی او بر جهان سایه افکنده است. از آن چه مشرکان می پندارند به دور است. او است خدای آفریننده و سازنده و صورت بخش همه موجودات.

۱. ج ۷ التمهید که مخصوص دفع شبهات است. علامه به این جهت در مقدمه تفسیر المیزان (ج ۱، ص ۹-۶) اشارتی دارد.

۲. صدوق در کتاب توحید (ص ۲۲۰-۱۹۴) اسماء حسنی الهی را مشروحاً بیان داشته است. هم چنین رجوع شود به فیض کاشانی، علم الیقین، ج ۱، ص ۱۵۰-۹۷. سبزواری، شرح الأسماء الحسنی، مصباح کفعمی، ص ۳۴۷-۳۱۲ ابن فهد حلی، خاتمه کتاب عدة الداعی، ص ۳۱۲-۲۹۸. شرح اسماء حسنی فخر رازی ص ۳۵۳-۱۵۲.

۳. حشر ۵۹: ۲۴-۲۲.

تمامی نشانه‌های نیکی و نیک خواهی در او فراهم است. آن چه در آسمان‌ها و زمین است [جمله] تسبیح او می‌گویند [او را ستایش می‌کند] او [بر هر چه إرادة کند] پیروز و حکمت اندیش است.

راز آفرینش را در آفرینش انسان می‌توان یافت. انسان آفریده‌ای است خداگونه که مظهر تام صفات جمال و جلال الهی است «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^۱. ودایع الهی بدو سپرده شده است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ»^۲. انسان را تنها شایسته یافتیم تا ودایع خود را بدو بسپاریم. لذا تعلیم «اسماء» (پی بردن به حقایق هستی) بدو اختصاص یافت «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^۳، و خداوند او را گرمای داشت «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»^۴. و چون او را منتسب به خود دانست او را مسجود ملائک قرار داد «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رَوْحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»^۵. بدین سبب تمامی نیروهای جهان هستی، چه در بالا و چه در پایین، در اختیار کامل او قرار گرفت «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ»^۶. از این رو تمامی اشیا برای انسان آفریده شده است یعنی در انسان نیرویی آفریده شده تا تمامی نیروها را در اختیار گیرد تا وجود خویش را تجلی‌گاه حضرت حق قرار دهد، و تمامی صفات جمال و جلال کبریایی حق در وجود او جلوه‌گر شود. «خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ وَخَلَقْتُكَ لِأَجْلِي» همه چیز را برای تو - خطاب به انسان کامل - آفریدیم، و تو را برای خود»^۷، زیرا آفریده‌ای که بتوان چنان جلوه‌گاه حضرت حق قرار گیرد، جز انسان این شایستگی را نداشت، لذا است که در آفرینش او به خود تبریک گفت: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»^۸.

انسان این چنین در قرآن توصیف شده که در جای دیگر چنین توصیفی از انسان ارائه نشده است، و مسیر حرکت انسان در بستر تاریخ، خود نشان‌گر صحت و شاهد صدق همین حقیقت است که قرآن توصیف نموده.

۲. احزاب: ۳۳، ۷۲.

۱. بقره: ۳۰.

۴. اسراء: ۱۷، ۷۰.

۳. بقره: ۳۱.

۶. جاثیه: ۴۵، ۱۳.

۵. حجر: ۱۵، ۲۹.

۷. فیض کاشانی، علم البقین، ج ۱، ص ۳۸۱، به نقل از مشارق أنوار البقین، ص ۶۷.

۸. مؤمنون: ۲۳، ۱۴.

وحیانی بودن ساختار قرآن

برخی احتمال داده‌اند که الفاظ و تنظیم عبارات قرآن وَحْیانی نباشد، بلکه معانی آن بر قلب پیامبر إلقاء شده و آن حضرت خود آن را در قالب الفاظ درآورده است!^۱ این احتمال از آن جا نشأت گرفته که در تعبیر آیه «فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ»^۲ و نیز آیه «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ»^۳ آمده که قرآن بر قلب پیامبر - که جایگاه ادراک درونی است - فرود آمده است.

ولی این احتمال جایی ندارد و فاقد سند اعتبار است. علاوه صراحت آیات قرآن آن را نفی می‌کند و تَلَقَّى مسلمانان از روز نخست تا کنون خلاف آن را می‌رساند و با مسأله اعجاز و تحدی - که بیش تر در جنبه لفظ و تنظیم عبارات متمرکز است - منافات دارد، زیرا گستره تعجیز شامل پیامبر نیز می‌گردد. چنین برداشتی از دو آیه فوق کاملاً سطحی می‌نماید، زیرا مقصود از قلب در این دو آیه، شخصیت درونی پیامبر است که شخصیت حقیقی او را تشکیل می‌دهد. دریافت وحی نیز می‌بایست از همان راه صورت می‌گرفت، چون پیام وَحْیانی به گونه معمولی انجام نمی‌گیرد تا بتوان با حَس ظاهری آن را دریافت، بلکه دستگاه و گیرنده مناسب خود را برای دریافت نیاز دارد، که همان جنبه روحانی و ملکوتی پیامبران است که به سرحد کمال رسیده و شایستگی دریافت و بازگو کردن چنین پیامی را دارند.

اگر خواسته باشیم مثال تقریبی برای آن ارائه دهیم، می‌توان نحوه دریافت امواج رادیویی را شاهد بیاوریم؛ دستگاه مخصوصی نیاز است تا پیام رادیویی را دریافت دارد، و عین الفاظ و عبارات دریافتی را گزارش دهد. پیام رادیویی را با همان الفاظ و عبارات با حَس معمولی نمی‌توان دریافت نمود، ولی با دستگاه مخصوص و

۱. ر. ک: فلسفه علم کلام، نوشته «هری اوسترین ولفسین» ترجمه احمد آرام. وی این احتمال را به مُعَمِّرین عِبَاد شَلَمی (متوفای ۲۲۸) که از سران معتزله است، نسبت داده و به کتاب «مقالات الإسلامیین» ابوالحسن اشعری استناد کرده است، که با رجوع به اصل مستند، روشن گردید برداشت هری اوسترین اشتباه بوده است. ولی همین امر سبب شده تا افرادی مانند «مقصود فراستخواه» آن را دست‌آویز قرار داده و به عنوان شبهه، امروزه مطرح سازند. رجوع شود به کتاب وی «زبان قرآن» ص ۳۰۵. و مقال وی در فصل نامه فرراه، شماره ۱، زمستان ۷۷، ص ۲۱.

۲. بقره ۲: ۹۷.

۳. شعراء ۲۶: ۱۹۴ - ۱۹۳.

متناسب با آن قابل دریافت و بازگو کردن می‌باشد. هرگز تصوّر نمی‌رود که دستگاه گیرنده تنها مفاهیم را دریافت می‌دارد، آنگاه خود در قالب الفاظ (ساخته خود) در می‌آورد.

این یک مثال تقریبی است، و هرگز نخواسته‌ایم شباهتی میان آن و نحوه دریافت وحی ثابت کنیم. جز آن‌که می‌توان تصوّر نمود دریافت به گونه‌ای است که قابل حسّ نباشد، ولی عین الفاظ و عبارات به گونه غیر محسوس، قابل دریافت و بازگو کردن باشد.

قرآن تصریح دارد که الفاظ و عبارات قرآن و ساختار آن، از آن خدا است و با دست وحی انجام گرفته است، زیرا واژه‌های قرائت، تلاوت و ترتیل را به کار برده، که از نظر وضع لغت عرب تنها بازگو کردن سروده دیگران را می‌رساند، که الفاظ و معانی هر دو از آن دیگری باشد، و بازگو کننده آن را صرفاً تلاوت می‌کند و از خود چیزی مایه نمی‌رود.

قرائت از نظر لغت بازگو کردن عبارت و الفاظی است که دیگری تنظیم کرده باشد، و اگر الفاظ و عبارات از خود او باشد، واژه قرائت به کار نمی‌رود. همین‌گونه است تلاوت. لذا فقها گفته‌اند: قرائت، عبارت است از حکایت لفظ، در مقابلِ تَکَلُّم که عبارت است از حکایت معنا.

همان‌گونه که درباره شعر، اگر خود بسراید انشاء گویند، و اگر شعری که سابق گفته یا از دیگری باشد، انشاد گویند. انشاد، حکایت شعری است که قبلاً سروده شده، و انشاء سرودن بالبداهه است.

قرائت نیز حکایت نثری است که الفاظ و عبارات آن قبلاً تنظیم شده است و تَکَلُّم، انشاء معنا است با الفاظ و عباراتی که خود تَنْظِیم می‌کند.

با این توضیح روشن شد که قرآن نمی‌تواند الفاظ و عباراتش از پیامبر باشد، زیرا پیامبر آن را قرائت یا تلاوت می‌فرمود، و هرگز در جایی نیامده که پیامبر به آن تَکَلُّم می‌نمود.

در قرآن کریم آمده: «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»^۱. «وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ حِجَابًا مَشْتُورًا»^۲. «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا»^۳. «سَنَقَرُّوكَ فَلَا تَمُوتُنِي»^۴. «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ»^۵. «وَأَنْ أَتْلُوَ هَذَا الْقُرْآنَ...»^۶. «وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ»^۷. آیاتی که تلاوت قرآن را به پیامبر نسبت می دهند فراوان است.

علاوه، قرآن صریحاً با عنوان «کلام الله» یاد شده: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ»^۸. «يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ»^۹. و در احادیث تفسیر به رأی آمده: «ما آمن بهي من فسر برأيه كلامي»^{۱۰} و در حدیث دیگر آمده: «وهو كلام الله، و تأويله لا يشبه كلام البشر»^{۱۱}.

اضافه بر آن این که خداوند می فرماید: قرآن را به زبان عربی فرو فرستادیم، کاملاً صراحت دارد که ساختار لفظی آن نیز با دست وحی انجام گرفته است. در آیه سوره شعراء که مستشکل به آن تمسک جسته، صریحاً به این جهت عنایت دارد: «وَإِنَّهُ لَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»^{۱۲}.

لذا جای تردید نیست که قرآن در دو جهت لفظ و معنا ساختار و خیانی دارد، و صرفاً کلام خدا است. هرگز در توان پیامبر نیست که چنین سخن معجزه آسایی - که بیش تر در جهت لفظ و نظم عبارت متمرکز است - از خود بسازد. گستره آیات تحدی و تعجیز، شامل پیامبر نیز می شود، چنان چه اشارت رفت.

۱. نحل ۱۶: ۹۸.
۲. اسراء ۱۷: ۴۵.
۳. اسراء ۱۷: ۱۰۶.
۴. اعلی ۸۷: ۶.
۵. جمعه ۶۲: ۲.
۶. نمل ۲۷: ۹۲.
۷. کهف ۱۸: ۲۷.
۸. توبه ۹: ۶.
۹. فتح ۴۸: ۱۵.
۱۰. امالی صدوق، ط نجف، ص ۶، مجلس ۲.
۱۱. توحید صدوق، ط بیروت، ص ۲۶۴، باب ۳۶.
۱۲. شعراء ۲۶: ۱۹۵ - ۱۹۲.

نزول قرآن

قرآن مجموعه آیات و سوره‌های نازل شده بر پیامبر اسلام است که پیش از هجرت و پس از آن در مناسبت‌های مختلف و پیش آمده‌های گوناگون به طور پراکنده نازل شده است. سپس گردآوری شده و به صورت مجموعه کتاب درآمده است. نزول قرآن تدریجی، آیه آیه و سوره سوره، بوده و تا آخرین سال حیات پیامبر ﷺ ادامه داشته است. در دوران حیات پیامبر ﷺ هرگاه پیش آمدی رخ می داد یا مسلمانان با مشکلی روبرو می شدند، در ارتباط با آن پیش آمد یا رفع آن مشکل یا أحياناً پاسخ به سؤال‌های مطرح شده، مجموعه‌ای از آیات یا سوره‌ای نازل می شد. این مناسبت‌ها و پیش آمدها را اصطلاحاً اسباب نزول یا شأن نزول می نامند، که دانستن آن‌ها برای فهم دقیق بسیاری از آیات ضروری است. این نزول پراکنده، قرآن را از دیگر کتب آسمانی جدا می سازد. زیرا صُحُف ابراهیم و آلواح موسی یک جا نازل شد و همین امر موجب عیب جویی مشرکان گردید: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً...؟ کسانی که کفر ورزیده اند گفتند: چرا قرآن یک جا بر او نازل نگردیده؟...». در جواب آنان آمده: «كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً؛ این به خاطر آن است که قلب تو را به وسیله آن استوار گردانیم و [ازین رو] آن را به تدریج بر تو خواندیم». در جای دیگر می گوید: «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ

عَلَىٰ مَكَّةَ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا^۱؛ قرآنی که آیاتش را از هم جدا کردیم تا آن را با درنگ بر مردم بخوانی و آن را به تدریج نازل کردیم.

به طوری که از قرآن استنباط می شود، حکمت تدریجی بودن نزول قرآن آن است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مسلمانان احساس کنند همواره مورد عنایت خاص پروردگار قرار دارند و پیوسته رابطه آنان با حق تعالی استوار است و این تداوم نزول باعث دل گرمی و تثبیت آنان را فراهم سازد. «وَاضِبٌ إِلَيْكُم رَّبُّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا...»^۲؛ و در برابر دستور پروردگارت شکبیا باش چرا که مورد عنایت کامل ما قرار داری... این قبیل دل گرمی های مداوم برای پیامبر اسلام فراوان بوده است و در قرآن در موارد بسیاری بدان اشاره شده است.

آغاز نزول

آغاز نزول قرآن در ماه مبارک رمضان و در شب قدر صورت گرفت:
 «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَ الْفُرْقَانِ...»^۳؛
 «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ، فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ»^۴؛
 «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ...»^۵.

شب قدر - نزد امامیه - میان دو شب مردد است: شب ۲۱ و ۲۳ ماه مبارک رمضان. شیخ کلینی از حسان بن مهران روایت کرده است گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: شب قدر کدام است؟ فرمود: «آن را در یکی از دو شب ۲۱ و ۲۳ جستجو کن». زراره از امام صادق علیه السلام روایت کرده فرمود: «شب ۱۹ شب تقدیر است، شب ۲۱ شب تعیین و شب ۲۳ شب ختم و امضای امر است»^۶. شیخ صدوق می گوید: «مشایخ ما اتفاق نظر دارند که لیلۃ القدر، شب ۲۳ ماه رمضان است»^۷. این شب را

۲. طور ۵۲: ۴۸.

۴. دخان ۴۴: ۳.

۱. اسراء ۱۷: ۱۰۶.

۳. بقره ۲: ۱۸۵.

۵. قدر ۹۷: ۱.

۶. ر. ک: محمد بن حسن حر عاملی؛ وسائل الشیعة؛ ج ۷، ابواب احکام شهر رمضان، باب ۳۲، حدیث ۱ و ۲.
 شیخ طوسی؛ التهذیب؛ ج ۴، ص ۳۳۰، شماره ۱۰۳۲.

۷. شیخ صدوق؛ الخصال؛ ج ۲، ص ۱۰۲. التمهید؛ ج ۱، ص ۱۰۹-۱۰۸.

«ليلة الجهنی» نیز گویند به شرحی که در حدیث ابو حمزه ثمالی آمده است.^۱

سه سال تأخیر نزول

آغاز وحی رسالی (بعثت) در ۲۷ ماه رجب، ۱۳ سال پیش از هجرت (۶۰۹ میلادی) بود^۲، ولی نزول قرآن به عنوان کتاب آسمانی، سه سال تأخیر داشت. این سه سال را به نام «فترت»^۳ می خوانند. پیامبر ﷺ در این مدت دعوت خود را سری انجام می داد تا آیه «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ»^۴ نازل شد و دستور اعلان دعوت را دریافت کرد^۵. ابو عبدالله زنجانی گوید: «پس از نزول آیه «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ...»^۶ تا مدت سه سال قرآن نازل نشد و این مدت را فترت وحی می نامند؛ سپس قرآن به صورت تدریجی نازل گردید که مورد اعتراض مشرکین قرار گرفت»^۷. چنانکه در آیه «لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُثْلَةً وَاحِدَةً»^۸ به آن اشارت رفت.

۱. ر. ک: وسایل الشیعه ج ۱۰ ص ۳۵۵. التمهید ج ۱ ص ۱۰۸.

۲. در این که بعثت در ۲۷ ماه رجب اتفاق افتاده است، روایات بسیاری وارد شده و در آن ها عبادات ویژه ای سفارش شده است؛ زیرا آن روز را پیوسته باب فتح برکات دانسته اند. (ر. ک: ابن الشیخ؛ الأمالی؛ ص ۲۸. کافی؛ ج ۴، ص ۱۴۹. بحار الانوار؛ ج ۱۸، ص ۱۸۹. وسایل الشیعة؛ ج ۷، ابواب الصوم المندوب، باب ۱۵، حدیث ۱-۷. مناقب ابن شهر آشوب؛ ج ۱، ص ۱۵۰. سیره حلبیة؛ ج ۱، ص ۲۳۸. منتخب کنز العمال در حاشیة مسند احمد؛ ج ۳، ص ۳۶۲) ولی ابو جعفر طبری املی (۲۲۴ - ۳۱۰) روایتی دارد که به استناد آیه ۴۱ سوره انفال «وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُؤَادِي يَوْمَ التَّنْفِي الْجَمْعَانِ» آغاز بعثت را روز ۱۷ رمضان دانسته است؛ زیرا این آیه درباره جنگ بدر که در همین زمان اتفاق افتاد، نازل شد و ظاهراً ابو عبدالله زنجانی آن را تأیید کرده است (تاریخ القرآن؛ ص ۷). ولی آیه کریمه صرفاً اشاره دارد که در این روز آیه هایی از قرآن درباره انفال و دیگر شئون مربوط به جنگ بر پیامبر نازل شده است؛ اما درباره آغاز نزول قرآن یا بعثت در این روز سخنی در بین نیست (التمهید؛ ج ۱، ص ۱۰۶).

۳. فترت به معنای سستی و کاهش یافتن است. در این جا کتابه از قطع تداوم وحی قرآنی می باشد.

۴. حجر ۱۵: ۹۴.

۵. ر. ک: سیره ابن هشام؛ ج ۱، ص ۲۸۰. ابو الحسن علی بن ابراهیم القمی؛ تفسیر قمی؛ ذیل آیه ۹۴ سوره حجر.

مناقب ابن شهر آشوب؛ ج ۱، ص ۴۰.

۷. تاریخ القرآن؛ ص ۹.

۶. علق ۹۶: ۱.

۸. فرقان ۲۵: ۳۲.

مدت نزول

مدت نزول تدریجی قرآن بیست سال است. نزول قرآن سه سال بعد از بعثت آغاز و تا آخرین سال حیات پیامبر ﷺ ادامه داشت. ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی (متوفای ۳۲۸) حدیثی آورده است که حفص بن غیاث از امام جعفر صادق ﷺ می پرسد: با آنکه نزول قرآن در مدت ۲۰ سال بوده، چرا خداوند فرموده است: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ»^۱ محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی (متوفای ۳۲۰) از ابراهیم بن عمر صنعانی نقل می کند که به حضرت امام صادق ﷺ عرض کرد: چگونه قرآن در ماه رمضان نازل گردیده با آنکه در مدت بیست سال نازل شده است؟^۲ علی بن ابراهیم قمی می گوید: از امام صادق ﷺ سؤال شد: چگونه قرآن در ماه رمضان نازل گردید، با آنکه در طول بیست سال نازل شده است؟^۳ امام صادق ﷺ در روایات مذکور تصریح فرمودند: «... ثم نزل في طول عشرين عاماً...» که ابن بابویه صدوق^۴ و علامه مجلسی^۵ و سید عبدالله شبّر^۶ و دیگران این نظر را برگزیده اند.^۷

سعید بن مسیب، (متوفای ۹۵)، از بزرگان تابعین و از فقهای سبعة مدینه، می گوید: قرآن بر پیامبر اسلام ﷺ در سن ۴۳ سالگی نازل شد^۸ و این غیر از بعثت است که به اتفاق امت در سن ۴۰ سالگی بوده است. واحدی نیشابوری از عامر بن شراحیل شعبی، از فقها و ادبای تابعین (۲۰ - ۱۰۹)، نقل می کند که گفته است: «مدت نزول قرآن حدوداً بیست سال بوده است»^۹، و نیز امام احمد بن حنبل از وی نقل می کند که گفته است: «نبوت پیامبر ﷺ در سن چهل سالگی بوده است و پس از سه سال، قرآن در مدت بیست سال نازل شده» و ابوالفداء، معروف به ابن کثیر

۱. بقره ۲: ۱۸۵. ر. ک: اصول کافی ج ۲، ص ۶۲۸، حدیث ۶.

۲. تفسیر عیاشی ج ۱، ص ۸۰، حدیث ۱۸۴.

۳. تفسیر قمی ج ۱، ص ۶۶.

۴. بحار الانوار ج ۱۸، ص ۲۵۰ و ۲۵۳.

۵. عبدالله شبّر؛ تفسیر شبّر؛ ص ۳۵۰.

۶. جلال الدین سیوطی؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ج ۱، ص ۴۰.

۷. حاکم نیشابوری؛ المستدرک علی الصحیحین ج ۲، ص ۶۱۰.

۸. علی بن احمد واحدی نیشابوری؛ أسباب النزول؛ ص ۳.

می‌گوید: «سند این نقل کاملاً صحیح است»^۱. ابو جعفر طبری از عکرمه روایت کرده که ابن عباس گفته است: «نزول قرآن، از آغاز تا پایان، بیست سال به طول انجامید»^۲. ابوالفداء اسماعیل بن کثیر دمشقی (متوفای ۷۷۴) از محمد بن اسماعیل بخاری حدیثی می‌آورد که ابن عباس و عایشه گفتند: «قرآن به مدت ده سال در مکه و ده سال در مدینه نازل شد» و نیز از ابو عبید قاسم بن سلام روایت بیست سال نزول قرآن را آورده و در پایان گفته است: «هذا إسناد صحيح»^۳.

در این جا سه پرسش مطرح می‌شود:

- چگونه نزول قرآن یا آغاز نزول آن در شب قدر بوده است در حالی که بعثت

پیامبر در ۲۷ رجب با پنج آیه از اول سوره علق آغاز شد؟

- چگونه نزول قرآن در شب قدر انجام گرفته است در حالی که قرآن در مدت

بیست سال، نجومی یعنی هر چند آیه و در مناسبت‌های مختلف و پیش آمده‌های

گوناگون، نازل شده است؟

- کدام آیات یا سوره برای نخستین بار بر پیامبر نازل شده است؟ اگر اولین آیات یا

اولین سوره، سوره علق و پنج آیه از ابتدای آن است، چرا به سوره حمد

«فاتحة الكتاب» می‌گویند؟

جواب پرسش اول و سوم روشن است. زیرا نزول قرآن، چنان‌که اشاره شد، سه

سال پس از بعثت انجام گرفته است. در سه سال اول بعثت، دعوت به گونه سری

انجام می‌گرفت و هنوز برای اسلام کتابی نازل نشده بود. تا آن‌که آیه «قَاصِدُ غِنَا

تَوْمُرٍ...»^۴ نازل گردید و پیامبر ﷺ به اعلام علنی دعوت مأموریت یافت و نزول قرآن

آغاز شد.^۵ اما چرا به سوره حمد «فاتحة الكتاب» می‌گویند، اگر این نام را در زمان

حیات پیامبر ﷺ بر آن سوره اطلاق کرده باشند^۶، بدین دلیل است که اولین سوره

۱. ر. ک: ابن کثیر؛ البداية و النهاية في التاريخ؛ ج ۳، ص ۴. الاتقان؛ ج ۱، ص ۴۵. طبقات ابن سعد؛ ج ۱، ص ۱۲۷.

۲. تفسیر طبری؛ ج ۲، ص ۸۵.

۳. ابن کثیر؛ فضائل قرآن (در پایان تفسیر ابن کثیر چاپ شده است) ص ۲.

۴. ر. ک: التمهید؛ ج ۱، ص ۱۰۸ به بعد.

۵. حجر ۱۵: ۹۴.

۶. ممکن است این نام پس از رحلت پیامبر و موفقی که جمع قرآن صورت گرفت بر آن سوره اطلاق شده.

کاملی است که بر پیامبر نازل شده است. در برخی روایات آمده است که همان روز اول بعثت، جبرئیل نماز و وضو را طبق آیین اسلام به پیامبر تعلیم نمود، زیرا «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، بنابراین سوره مذکور به طور کامل نازل شد.^۱

در مورد پرسش دوم: یعنی نزول قرآن در شب قدر و تعارض آن با نزول تدریجی، گفت وگو بسیار است و آرای مختلف در این زمینه عرضه شده است که خلاصه ای از آن را در ذیل می آوریم:

نظر اول: آغاز نزول قرآن در شب قدر بوده است، چنان که از ظاهر آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...»^۲ به دست می آید. بیش تر محققین این رأی را برگزیده اند. زیرا معاصرین نزول آیه از واژه قرآن، قرآن کامل را نمی فهمیدند. بر اساس این نظر آیه مذکور ابتدای نزول را می رساند. از این رو بیش تر مفسرین آیه شریفه را این گونه تفسیر کرده اند: «... أي بدء نزول القرآن فيه»^۳ مگر کسانی که معتبد به ظاهر روایاتند^۴. روایات درباره تفسیر قرآن، حجیت تعبّدیه ندارند؛ زیرا تعبّد در مورد عمل است، نه در مورد عقیده و درک. مخصوصاً اگر روایات با ظاهر لفظ مخالف بوده و نیاز به تأویل داشته باشند. به علاوه این قرآن با الفاظ و عبارات و خصوصیاتش نمی تواند یک جا و در یک شب نازل شده باشد، مگر آن که به تأویل دست بزنیم. مثلاً در قرآن از گذشته ای خبر می دهد که نسبت به اولین شب قدر، آینده دور محسوب می شود. برای مثال:

«باشد به اعتبار آن که در ابتدای مصحف قرار گرفته است.

۱. التمهید؛ ج ۱، ص ۱۱۰. ۲. بقره ۲: ۱۸۵.

۳. زمخشری گوید: «... و معنى (أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) ابتداء فيه انزاله» (الكشاف؛ ج ۱، ص ۲۲۷). بیضاوی گوید: «... أي ابتداء فيه انزاله...» (انوار التنزيل؛ ج ۱، ص ۲۱۷). شیخ محمد عبده گوید: «المراد بانزال القرآن فيه، بدؤه وأوله» (تفسير المنار؛ ج ۲، ص ۱۵۸). مراغی گوید: «أي هذه الأيام هي شهر رمضان الذي بدء فيه بانزال القرآن» (تفسير المراغي؛ ج ۲، ص ۷۳). ابن شهر آشوب گوید: «القرآن في هذا الموضع لا يفيد العموم والاستغراق وإنما يفيد الجنس، فأى شيء نزل فيه فقد طابق الظاهر» (متشابهات القرآن؛ ج ۱، ص ۶۳) و نیز گوید: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ أي ابتداء نزوله» (المناقب؛ ج ۱، ص ۱۵۰) و هكذا قال المفيد في شرح العقائد (تصحیح الاعتقاد؛ ص ۵۸) والسيد المرتضى في أجوبة المسائل الطرابلسيات الثالثة ضمن المجموعة الاولى من رسائل الشريف المرتضى؛ ص ۴۰۵ - ۴۰۳.

۴. تفسیر صافی؛ مقدمه نهم. کنز الدقائق مشهدی؛ ج ۱، ص ۴۳۰. تفسیر عیاشی؛ ج ۱، ص ۸۰. تفسیر قمی؛ ج ۱، ص ۶۶.

«وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ...»^۱؛ خداوند شما را در [جنگ] بدر یاری کرد [و بر دشمنان خطرناک پیروز ساخت] در حالی که شما [نسبت به آنان] ناتوان بودید...». «لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَ ضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ أَنْزَلَ جُودًا لَمْ تَرَوْهَا...»^۲؛ خداوند شما را در جاهای زیادی یاری کرد [و بر دشمن پیروز شدید] و [نیز] در روز حنین آن هنگام که فزونی جمعیتتان شما را مغرور ساخت، ولی [این فزونی جمعیت] هیچ به دردتان نخورد و زمین با همه وسعتش بر شما تنگ شد سپس پشت [به دشمن] کرده، فرار نمودید. آن‌گاه خداوند سکینه [= آرامش] خود را بر پیامبرش و بر مؤمنان فرود آورد، و سپاه‌یانی فرو فرستاد که آن‌ها را نمی‌دیدید...».

«إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَخْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَ آيَدَهُ يَجُودُ لَمْ تَرَوْهَا وَ جَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَ كَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»^۳؛ اگر او را یاری نکنید قطعاً خدا او را یاری کرد [و در مشکل‌ترین لحظه‌ها او را تنها نگذاشت] آن هنگام که کافران او را [از مکه] بیرون کردند، در حالی که دومین نفر بود [و یک نفر بیش‌تر همراه نداشت] در آن هنگام که آن دو در غار بودند وقتی به همراه خود می‌گفت: غم‌مخور، خدا با ماست، در این موقع خداوند سکینه [و آرامش] خود را بر او فرو فرستاد و او را با سپاه‌یانی که آن‌ها را نمی‌دیدید تقویت نمود و گفتار [و هدف] کافران را پست‌تر گردانید [و آنان را با شکست مواجه ساخت] و سخن خدا [و آیین او] برتر [و پیروز] است و خداوند عزیز و حکیم است.»

«عَمَّا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَبَيِّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ يَتَعَلَّمَ الْكَاذِبِينَ»^۴؛ خداوند تو را بخشید چرا پیش از آن‌که راست‌گویان و دروغ‌گویان را بشناسی به آنان اجازه دادی؟ [خوب بود صبر می‌کردی تا هر دو گروه خود را نشان دهند].

«فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَ كَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي

سَبِيلَ اللَّهِ وَ قَالُوا لَا تَتَّبِعُوا فِي الْحَرْبِ...^۱؛ برجای ماندگان [از جنگ تبوک] از مخالفت با رسول خدا خوشنود بودند و کراهت داشتند که با اموال و جان‌های خود در راه خدا جهاد کنند و [به یک‌دیگر و به مؤمنان] گفتند: در این گرما [به سوی میدان] بسیج نشوید...».

«وَجَاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ وَ قَعَدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ...^۲؛ و عذر خواهان از اعراب [نزد تو] آمدند که به آنان اجازه [ترک جهاد] داده شود و آنان که به خدا و پیامبرش دروغ گفتند بدون هیچ عذری در خانه خود نشستند...».

«وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَ كُفْرًا وَ تَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِزْوَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ...^۳؛ گروهی دیگر از آنان، کسانی هستند که مسجدی ساختند برای زیان [به مسلمانان] و [تقویت] کفر و تفرقه‌افکنی میان مؤمنان و کمین‌گاهی برای کسی که با خدا و پیامبرش به جنگ برخاسته بود...».

«مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَ مَا يَدُلُّوا تَبْدِيلًا...^۴؛ در میان مؤمنان مردانی هستند که بر سر عهده‌ی که با خدا بستند صادقانه ایستاده‌اند بعضی پیمان خود را به آخر بردند و در راه او شریعت شهادت نوشیدند و برخی دیگر در [همین] انتظارند؛ و هرگز تغییر و تبدیلی در عهد و پیمان خود ندادند.».

«قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَ تَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا...^۵؛ خداوند سخن زنی را که درباره‌ی شوهرش با تو گفتگو و به خدا شکایت می‌کرد شنید [و تقاضای او را اجابت کرد]؛ خداوند گفتگوی شما را با هم [و اصرار آن زن را درباره‌ی حل مشکلش] می‌شنید...».

این قبیل آیات در قرآن بسیار است که از گذشته خبر می‌دهد و اگر نزول آن در شب قدر (اولین شب قدر) بوده باشد، باید به صورت مستقبل (آینده دور) بیاید. وگرنه سخن، از حالت صدق و ظاهر حقیقت به دور خواهد بود.

۱. توبه ۹: ۸۱

۲. توبه ۹: ۹۰

۳. توبه ۹: ۱۰۷

۴. احزاب ۳۳: ۲۳

۵. مجادله ۵۸: ۱

علاوه بر استدلال مذکور، در قرآن آیات ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید، مبهم و مبین بسیار است. در حالی که مقتضای ناسخ بودن، تأخیر زمانی آیات ناسخ از منسوخ است. هم چنین بقیه تقییدات و مخصوصاً بیان مبهمات که لازمه طبیعی و عادی آن وجود فاصله زمانی است. پس هرگز معقول نیست که قرآن موجود یک جا نازل شده باشد و نیز خود آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...»^۱ و آیات مشابه از گذشته حکایت دارند، به گونه‌ای که شامل خود این آیات نمی‌شوند. پس این آیات از چیز دیگر، جز خود خبر می‌دهند و آن شروع نزول قرآن است. توضیح این که این آیات خود جزء قرآنند و اگر از تمامی قرآن خبر می‌دادند که در شب قدر نازل شده از خود نیز خبر داده‌اند. پس لازمه آن، این است که این آیات نیز در شب قدر نازل شده باشند و بایستی بدین صورت گفته شود: «الَّذِي يَنْزِلُ» یا «إِنَّا نُنْزِلُهُ» تا این که حکایت از زمان حال باشد، ولی این آیات از غیر خود خبر می‌دهند و این نیست جز آن که بگوییم منظور از نزول در شب قدر، آغاز نزول بوده است نه این که همه قرآن یک جا در این شب نازل شده باشد.

شیخ مفید درباره گفتار صدوق که برای قرآن دو نزول فرض کرده است: دفعی و تدریجی که نظر پنجم است. می‌گوید:

«منشأ آن چه شیخ ابو جعفر صدوق برگزیده خبر واحدی است که نه موجب علم می‌شود تا آن را باور کرد؛ و نه موجب عمل می‌گردد تا آن را تعبداً پذیرفت. به علاوه نزول قرآن در حالات گوناگون و در مناسبت‌های مختلف که اسباب نزول خوانده می‌شود، خود شاهی است بر نپذیرفتن ظاهر آن خبر؛ زیرا قرآن درباره جریاناتی سخن می‌گوید که پیش از حدوث آن مفهومی ندارد و نمی‌تواند حقیقت باشد، جز آن که همان موقع نازل شده باشد. مثلاً قرآن از گفته منافقین خبر می‌دهد: «وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ»^۲ و یا گفتار مشرکان را نقل می‌کند «وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ...»^۳ این گونه خبرها از گذشته است، نمی‌شود پیش از زمان وقوع صادر شود. در قرآن نظایر چنین اخبار

فراوان است.^۱

سید مرتضی علم الهدی نیز می‌گوید: «اگر شیخ ابو جعفر صدوق در این که قرآن یک جا نازل شده است بر روایات تکیه کرده باشد، آن‌ها نه موجب علم‌اند و نه مایه یقین. و در مقابل آن‌ها روایات بسیاری است که خلاف آن را ثابت می‌کند و قرآن را نازل شده در مناسبت‌های مختلف می‌داند. برخی در مکه و برخی در مدینه و احیاناً حضرت رسول در پیش آمده‌هایی منتظر می‌ماند تا آیه یا آیاتی نازل شود، این قبیل آیات در قرآن بسیار است. به علاوه خود قرآن صریحاً دلالت دارد که به طور پراکنده نازل شده است: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً»^۲ آیه «كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ...» نشان می‌دهد که قرآن به طور پراکنده نازل شده است تا موجب استواری قلب پیامبر گردد»^۳.

نظر دوم: گروهی معتقدند که در شب قدر هر سال، آن اندازه از قرآن که نیاز سال بود یک جا بر پیامبر ﷺ نازل می‌شد، سپس همان آیات تدریجاً در ضمن سال، بر حسب مناسبت‌ها و پیش آمده‌ها نازل می‌گردیده است. بر این فرض، مقصود از شهر رمضان - که قرآن در آن نازل شده است - و هم چنین لیلة القدر، یک رمضان و یک لیلة القدر نیست، بلکه همه ماه‌های رمضان و همه شب‌های قدر هر سال منظور است. یعنی نوع مقصود است نه شخص. این نظر را به ابن جریر، عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریر (متوفای ۱۵۰) نسبت داده‌اند و برخی دیگر از دانش‌مندان نیز با آن موافقند.^۴ این نظر با ظاهر تعبیر قرآن - چنان‌که گذشت - منافات دارد و تمام اعتراضاتی که بر نظر پنجم وارد است بر این نظر نیز وارد می‌باشد.

نظر سوم: مقصود از «أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» انزل فی شأنه یا فی فضله القرآن است. سفیان بن عیینة (متوفای ۱۹۸) می‌گوید: «معنی الآية: أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ».

۱. محمد بن النعمان (شیخ مفید)؛ تصحیح الاعتقاد؛ ص ۵۷ و ۵۸.

۲. فرقان ۲۵: ۳۲.

۳. رسائل مرتضی؛ مجموعه ۱، جواب مسایل طرابلسیات ۳، ص ۴۰۵ - ۴۰۳.

۴. ر. ک: تفسیر کبیر رازی؛ ج ۵، ص ۸۵. الدر المنثور؛ ج ۱، ص ۱۸۹. تفسیر طبرسی؛ ج ۲، ص ۲۷۶. الانفان؛ ج ۱، ص ۴۰.

ضحاک بن مزاحم (متوفای ۱۰۶) می‌گوید: «أُنزل صومه في القرآن». برخی دیگر نیز آن را پذیرفته‌اند.^۱ البته این احتمال با آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ»^۲ در سوره بقره ممکن است سازگار باشد، اما با آیات سوره دخان و قدر سازگار نمی‌سازد.

نظر چهارم: بیش‌تر آیات قرآن در ماه مبارک رمضان نازل شده‌است که برخی علما مانند سید قطب آن را به صورت احتمال آورده‌اند^۳، ولی هیچ نشانه‌ای برای اثبات این نظر در دست نیست. به علاوه این نظر مخصوص آیه سوره بقره است و شامل دو سوره قدر و دخان که می‌گوید ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم، نمی‌شود.

بنابراین سه نظر اخیر قابل پذیرش نیستند. عمده نظر اول و نظر پنجم است. نظر پنجم: گروهی معتقدند که قرآن دو نزول داشته است: دفعی و تدریجی. در شب قدر همه قرآن یک جا بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده، سپس در طول مدت نبوت دوباره به تدریج نازل گردیده است. این نظر شاید مشهورترین نظر نزد اهل حدیث باشد و منشأ آن روایاتی است که این تفصیل در آن‌ها آمده است. برخی به ظاهر روایات اخذ کرده و برخی با تأویل، آن را پذیرفته‌اند. جلال الدین سیوطی می‌گوید: «صحيح ترین و مشهورترین اقوال همین قول است و روایات بسیار بر آن دلالت دارد». از ابن عباس روایت کرده‌اند: «أُنزل القرآن ليلة القدر جملة واحدة إلى السماء الدنيا و وضع في بيت العزة ثم أنزل نجوماً على النبي ﷺ في عشرين سنة»^۴.

طبق روایات اهل سنت قرآن یک جا از عرش بر آسمان اول (پایین‌ترین آسمان‌ها) نازل گردید، آن‌گاه در جای‌گاهی به نام «بيت العزة» به ودیعت نهاده شد، ولی در روایات شیعه آمده است که قرآن از عرش بر آسمان چهارم فرود آمد و در «بيت معمور» نهاده شد. صدوق آن را جزء عقاید امامیه دانسته است: «نزل القرآن في شهر رمضان في ليلة القدر جملة واحدة إلى البيت المعمور في السماء الرابعة ثم

۱. تفسیر طبرسی؛ ج ۱، ۲۷۶. الکشاف؛ ج ۱، ص ۲۲۷. الدر المنثور؛ ج ۱، ص ۱۹۰. تفسیر کبیر رازی؛ ج ۵، ص ۸۰.

۲. بقره ۲: ۱۸۵.

۳. سید قطب؛ في ظلال القرآن؛ ج ۲، ص ۷۹.

۴. الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۶.

نزل من البيت المعمور في مدة عشرين سنة وإن الله - عز وجل - أعطى نبيه العلم جملة^۱. اگرچه اهل ظاهر، به ظاهر این روایات بسنده کرده، آن را همین گونه پذیرفته اند، ولی اهل تحقیق به دلیل اشکالات زیر آن روایات را تأویل برده اند:

حکمت و مصلحت نزول قرآن از عرش به آسمان اول یا چهارم و قرار دادن آن در بیت العزة یا بیت معمور چیست؟ چه حکمتی در این نقل مکان نهفته است؟ به علاوه این نزول چه سودی برای مردم یا برای پیامبر ﷺ دارد که خداوند آن را با عظمت یاد می کند؟ آن چه از قرآن خواندنی است همان آیات و سوره و معانی و مفاهیم راه گشاست. آیا آمدن آن در شب قدر در آسمان اول یا چهارم کسب فضیلتی است و توفیقی برای مردم ایجاد می کند؟

فخر رازی در جواب این پرسش ها گفته است: «شاید تسهیل امر مورد نظر بوده است تا در موقع نیاز به نزول آیه یا سوره، جبرئیل بتواند فوراً از نزدیک ترین جا، آیه مورد نیاز را بر پیامبر ﷺ فرود آورد»^۲. ولی این جواب، متناسب با مقام علمی فخر رازی نیست؛ زیرا در ملاً اعلی (ماوراء الطبیعه) قرب و بعد مکانی وجود ندارد. در زمینه نزول دفعی و تدریجی قرآن، بزرگان توجیهاتی دارند که بیش تر جنبه تأویل احادیث یاد شده را دارد که در این جا به برخی از آن ها اشاره می شود:

۱. مقصود از نزول دفعی قرآن بر پیامبر اکرم ﷺ در شب قدر، آگاهی دادن پیامبر به محتوای کلی قرآن است. این تأویل در کلام شیخ صدوق آمده است. او می گوید: «وإن الله أعطى نبيه العلم جملة؛ یعنی قرآن با بیان الفاظ و عبارات در آن شب بر پیامبر نازل نشده است، بلکه صرفاً علم به آن را به او عطا کردند و پیامبر إجمالاً بر محتوای قرآن آگاهی یافت.

۲. فیض کاشانی بیت معمور را قلب پیامبر دانسته است؛ زیرا قلب آن بزرگوار خانه معمور خداست که در آسمان (رتبه) چهارم جهان ماده قرار دارد. پیامبر، مراتب جماد و نبات و حیوان را پشت سرگذاشته و به اوج مرتبه چهارم یعنی جهان انسانیت نایل گشته است. آن گاه قرآن در مدت بیست سال، از قلب پیامبر اکرم ﷺ به

لسان شریفش، هرگاه که جبرئیل مقداری از آن را نازل می‌کرد، جریان می‌یافت.^۱ این تفسیر هم مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا چنین توجیهی بیانگر دو نوع نزول نخواهد بود، تنها آگاهی‌های کلی و محتوایی را نشان می‌دهد.

۳. ابو عبدالله زنجانی گوید: روح قرآن که اهداف عالی قرآن است و جنبه‌های کلی دارد، در آن شب بر قلب پاک پیامبر اکرم تجلی یافت «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ»^۲؛ سپس در طول سال‌ها بر زبان مبارکش ظاهر گشت «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا»^۳.

۴. علامه طباطبایی همین تأویل را با بیانی لطیف‌تر مطرح کرده و فرموده است: «اساساً قرآن دارای وجود و حقیقتی دیگر است که در پس پرده وجود ظاهری خود پنهان و از دید و درک معمولی به دور است. قرآن در وجود باطنی خود از هرگونه تجزیه و تفصیل عاری است. نه جزء دارد و نه فصل و نه آیه و نه سوره، بلکه یک وحدت حقیقی به هم پیوسته و مستحکمی است که در جای‌گاه بلند خود استوار و از دست‌رس همگان به دور است».

«كِتَابٌ أُخْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ»^۴؛ کتابی است که آیاتش استحکام یافته؛ سپس از جانب حکیمی آگاه، به روشنی بیان شده است. «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ»^۵؛ و آن در ام الكتاب [لوح محفوظ] نزد ما بلند پایه و استوار است».

«إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»^۶؛ آن قرآن گرامی در کتاب محفوظی [سر بسته و پنهان] جای دارد و جز پاکان نمی‌توانند به آن دست زنند [= دست یابند].

«وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ...»^۷؛ و در حقیقت، ما کتابی برای آنان آوردیم که [اسرار و رموز] آن را با آگاهی شرح دادیم...».

۱. محسن فیض کاشانی؛ تفسیر صافی؛ ج ۱، ص ۴۲.

۲. شعراء: ۲۶- ۱۹۴.

۳. اسراء: ۱۷- ۱۰۶.

۴. زخرف: ۴۳.

۵. هود: ۱۱.

۶. اعراف: ۷.

۷. واقعه: ۵۶- ۷۹- ۷۷.

پس قرآن دارای دو وجود است: ظاهری در قالب الفاظ و عبارات، و باطنی در جایگاه اصلی خود. لذا قرآن در شب قدر با همان وجود باطنی و اصلی خود - که دارای حقیقت واحدی است - یک جا بر قلب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرود آمد. سپس تدریجاً با وجود تفصیلی و ظاهری خود در فاصله‌های زمانی و در مناسبت‌های مختلف و پیش آمده‌های گوناگون در مدت نبوت نازل گردید^۱.

این گونه تأویلات، از یک نوع لطافت و ظرافت برخوردار است که در صورت وجود مقتضی و داشتن سند اثباتی، می‌تواند کاملاً مناسب باشد. از طرف دیگر ظاهر آیات قرآن، به همین قرآن که در دست مردم است اشاره دارد و از قرآن دیگر و حقیقتی دیگر که پنهان از چشم همگان باشد سخن نمی‌گوید.

خداوند برای ابراز عظمت این ماه (رمضان) و این شب (لیلة القدر) مسأله نزول قرآن را در آن مطرح می‌سازد. و باید این مطلب قابل فهم و درک شنوندگان باشد، و از قرآنی سخن بگوید که مورد شناسایی مردم (مورد خطاب) بوده باشد. به علاوه خبر دادن از نزول قرآن (قرآن باطنی) از جایگاه بلندتر به جایگاه پایین‌تر، که هر دو از دست‌رس مردم و حتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به دور است، چه فایده‌ای می‌تواند داشته باشد، تا با این ابهت و عظمت از آن یاد کند. بنابراین این گونه تأویلات زمانی مناسب است که اصل موضوع ثابت شده باشد. و اگر بخواهیم آیات مذکور را تفسیر کنیم، این گونه تأویلات چاره‌ساز نیست و آیات یاد شده شروع فرود آمدن قرآن را یادآور می‌شود.

اولین آیه و سوره

درباره اولین آیه یا سوره نازل شده سه نظر وجود دارد:

۱. گروهی معتقدند که اولین آیات سه یا پنج آیه از اول سوره علق بوده است که مقارن بعثت پیامبر نازل شده است، هنگامی که ملک (فرشته) فرود آمد و پیامبر را با عنوان «نبوت» ندا داد و به او گفت: بخوان، گفت: چه بخوانم؟ پس او را در پوشش خود گرفت و گفت: «إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْزَمُ

الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»^۱. از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود: «اول ما نزل على رسول الله (ص) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ... و آخر ما نزل عليه: إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ...»^۲.

۲. گروهی نخستین سوره نازل شده را سوره مدثر می دانند. از ابن سلّمه روایت شده است که از جابر بن عبد الله انصاری سؤال کردم: کدامین سوره یا آیه قرآن برای نخستین بار نازل شده است؟ گفت: «یا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ». گفتم: پس «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» چه؟ گفت: گفتاری که از پیامبر اکرم (ص) شنیده ام اکنون برای شما بازگو می کنم. شنیدم که فرمود: «مدتی را در مجاورت کوه حراء گذرانیدم. در پایان که از کوه پایین آمدم و به میانه دشت رسیدم، ندایی شنیدم. به هر طرف نگرستم کسی را ندیدم. سپس سر به آسمان بلند کردم، ناگهان او (جبرئیل) را دیدم. لرزشی مرا فرا گرفت، به خانه نزد خدیجه آمدم، خواستم تا مرا ببوشاند. آن گاه «یا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ...»^۳ نازل شد^۴. گروهی از این حدیث استفاده کرده اند که اولین سوره نازل شده در ابتدای وحی بر پیامبر اکرم (ص) این سوره است^۵ ولی در متن حدیث هیچ گونه اشاره ای به این امر که نخستین سوره نازل شده این سوره باشد نشده است، و صرفاً استنباط جابر از این حدیث چنین بوده است. شاید این پیش آمد پس از مدتی که از بعثت گذشته بود (فترت) صورت گرفته باشد، زیرا پس از آغاز بعثت برای مدتی وحی منقطع گردید و دوباره آغاز شد. شاهد بر این مدّعی حدیث زیر است:

از جابر بن عبد الله روایت دیگری شده است که پیامبر (ص) درباره فترت وحی سخن می گفت و می فرمود: «هنگامی که به راه خود ادامه می دادم، ناگاه ندایی از آسمان شنیدم. سر بلند کردم، فرشته ای را دیدم که در کوه حراء نیز آمده بود. از دیدار او به وحشت افتادم و بر روی زانوهای خود قراؤت گرفتم. سپس از راه خود

۱. علق ۹۶: ۵-۱. ر. ک: تفسیر منسوب به امام عسکری؛ ص ۱۵۷. بحار الانوار؛ ج ۱۸، ص ۲۰۶، حدیث ۳۶. تفسیر

برهان؛ ج ۲، ص ۴۷۸. صحیح مسلم؛ ج ۱، ص ۹۷. صحیح بخاری؛ ج ۱، ص ۳.

۲. اصول کافی؛ ج ۲، ص ۶۲۸. عیون اخبار الرضا؛ ج ۲، ص ۶. بحار الانوار؛ ج ۹۲، ص ۳۹.

۳. مدثر ۷۴: ۲-۱.

۴. صحیح مسلم؛ ج ۱، ص ۹۹ و رجوع کنید به: امام احمد بن حنبل؛ مسند احمد؛ ج ۳، ص ۳۰۶.

۵. ر. ک: بدرالدین زرکشی؛ البرهان فی علوم القرآن؛ ج ۱، ص ۲۰۶.

برگشتم و به خانه آمدم و گفتم: زَمْلُونِی، زَمْلُونِی (مرا بپوشانید). آن‌گاه مرا پوشاندند. در این موقع آیات: «يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ، وَرَبُّكَ فَكْبَرُ، وَنَبَاتِكَ فَطَهَّرْ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ»^۱ نازل شد. پس از آن، وحی بی در پی و بدون انقطاع فرود آمد»^۲.

۳. گروهی اولین سوره نازل شده را سوره فاتحه می‌دانند. زمخشری می‌گوید: «بیش تر مفسرین بر این عقیده‌اند که سوره فاتحه اولین سوره نازل شده قرآن است». علامه طبرسی از استاد احمد زاهد در کتاب ایضاح به نقل از سعید بن المسيّب از مولی امیرالمؤمنین علیه السلام آورده است که فرمود: «از پیامبر صلی الله علیه و آله از ثواب قرائت قرآن سؤال نمودم، سپس آن حضرت ثواب هر سوره را بیان فرمود، به ترتیب نزول سوره‌ها. پس اولین سوره‌ای را که در مکه نازل شده است، سوره «فاتحه» بر شمرده، سپس «إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» و آن‌گاه سوره «نَ وَالْقَلَمِ»^۳. واحدی نیشابوری در اسباب النزول درباره ابتدای بعثت چنین آورده است: «گاه که پیامبر با خود خلوتی داشت، ندایی از آسمان می‌شنید که موجب هراس وی می‌شد و در آخرین بار فرشته او را ندا داد: یا محمد! گفت: لَبَّيْكَ. گفت: بگو «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ...»^۴. البته پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از همان ابتدای بعثت با گروه کوچک خود (علی و جعفر و زید و خدیجه) نماز را طبق سنت اسلامی انجام می‌داد و نماز بدون فاتحه‌الکتاب برپا نمی‌شود و در حدیث آمده است: «اولین چیزی که جبرئیل به پیامبر صلی الله علیه و آله تعلیم داد، نماز و وضو بود» که لازمه آن مقرون بودن بعثت با نزول سوره حمد است. جلال الدین سیوطی می‌گوید: «هرگز نبوده است که نماز در اسلام بدون فاتحه‌الکتاب باشد»^۵.

میان این سه نظر می‌توان به گونه‌ای جمع کرد، زیرا نزول سه یا پنج آیه از اول سوره علق به‌طور قطع با آغاز بعثت مقارن بوده است، و این مسأله مورد اتفاق نظر است. سپس چند آیه از ابتدای سوره مدثر نازل شده است، ولی اولین سوره کامل که

۱. مدثر ۷۴: ۵-۱.

۲. صحیح بخاری؛ ج ۱، ص ۴. صحیح مسلم؛ ج ۱، ص ۹۸ و رجوع کنید به: مسند احمد؛ ج ۳، ص ۳۲۵.

۳. تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۴۰۵ و رجوع کنید به: الکشاف؛ ج ۴، ص ۷۷۵.

۴. فاتحه ۱: ۲-۱. اسباب النزول، ص ۱۱.

۵. الاتفاق، ج ۱، ص ۱۲.

بر پیامبر نازل گردیده سورة حمد است. و چند آیه از سورة علق یا سورة مدثر در آغاز، عنوان سورة نداشته و با نزول بقیه آیه‌های سورة این عنوان را یافته است. لذا اشکالی ندارد که بگوئیم اولین سورة، سورة حمد است و به نام فاتحة الكتاب خوانده می‌شود. وجوب خوانده شدن این سوره در نماز اهمیت آن را می‌رساند، به طوری که آن را سزاوار عدل و همتای قرآن شدن، می‌کند. «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ»^۱ و به راستی ما به تو سورة حمد و قرآن عظیم را دادیم. سورة‌ای که به نام «سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي» خوانده می‌شود بنابر نقلی سورة حمد است که مشتمل بر هفت آیه است. از این جهت «مثنی» گفته می‌شود که به سبب کوتاهی قابل تکرار است به ویژه سورة حمد که روزانه در نماز تکرار می‌شود. پس اگر ترتیب نزول سورة‌ها را از نظر ابتدای سورة‌ها در نظر بگیریم، اولین سورة، علق و پنجمین سورة، حمد است. چنان‌که در ترتیب نزول سورة‌ها آورده‌ایم و اگر سورة کامل را ملاک بدانیم، اولین سورة کامل سورة حمد است.

آخرین آیه و سورة

در روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام آمده است که آخرین سورة، سورة نصر است. در این سورة به ظاهر بشارت به پیروزی مطلق شریعت داده شده که پایه‌های آن استوار و مستحکم گشته است و گروه گروه مردم آن را پذیرفته اند: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ، وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا، فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا»^۲. با نزول این سورة، صحابه خرسند شدند. زیرا پیروزی مطلق اسلام بر کفر و تثبیت و استحکام پایه‌های دین را بشارت می‌داد. ولی عباس عموی پیامبر از نزول این سورة سخت غمناک گردید و گریان شد. پیامبر صلی الله علیه و آله به او فرمود: «ای عم چرا گریانی؟» گفت: «به گمانم از پایان کار تو خیر می‌دهد». پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «همان‌گونه است که گمان برده‌ای». پیامبر پس از آن دو سال بیش‌تر زیست نکرد^۳.

۲. نصر ۱۱۰: ۱-۳.

۱. حجر ۱۵: ۸۷.

۳. تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۵۵۴.

امام صادق علیه السلام فرمود: «آخرین سوره، إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ است»^۱. از ابن عباس نیز روایت شده که آخرین سوره، سوره نصر است^۲ و نیز روایت شده است: آخرین سوره، سوره براءت است که نخستین آیات آن سال نهم هجرت نازل شد و پیامبر صلی الله علیه و آله را فرستاد تا آن را بر جمع مشرکین بخواند^۳.

در بسیاری از روایات آمده است: آخرین آیه که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شد این آیه بود: «وَأَتَقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ»^۴. جبرئیل آن را نازل کرد و گفت: آن را در میانه آیه ربا و آیه دین (پس از آیه شماره ۲۸۰) از سوره بقره قرار دهد و پس از آن پیامبر بیش از ۲۱ روز و بنابر قولی ۷ روز ادامه حیات نداد^۵.

احمد بن ابی یعقوب مشهور به ابن واضح یعقوبی (متوفای سال های پس از ۲۹۲) در تاریخ خود چنین آورده است: «گفته اند که آخرین آیه نازل شده بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این آیه بود: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا»^۶ - سپس در ادامه می گوید: - و همین گفتار نزد ما صحیح و استوار است و نزول آن در روز نصب مولی امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب در غدیر خم بوده است»^۷.

آری سوره نصر پیش از سوره براءت نازل شده است؛ زیرا سوره نصر در سال فتح مکه (عام الفتح) که سال هشتم هجرت بود، نازل گردیده و سوره براءت پس از فتح،

۱. تفسیر برهان؛ ج ۱، ص ۲۹.

۲. الاتفاق؛ ج ۱، ص ۲۷.

۳. تفسیر صافی؛ ج ۱، ص ۶۸۰.

۴. بقره ۲: ۲۸۱. برخی از نظر ادبی اشکال کرده گفته اند، مصدر بودن آیه به «واو» عاطفه، با نزول انفرادی آیه سازش ندارد. ولی باید توجه داشت - بر فرض صحت روایت - مصدر شدن آیه به «واو» از آن جهت است تا تکمله آیه قبل قرار گیرد گرچه با فاصله زمانی و به طور انفرادی نازل گردیده باشد. علاوه مصدر شدن جمله های بدون سابقه، به «واو» در استعمالات عربی فراوان است: «و لقد أَمَرْتُ عَلَى اللّٰثِمِ يَسْتَبِي. فمضيت نَمَةً قلت لا يعنيني». «و رب قاتلة يوماً بذي سلم. أبن الطريق إلى حمام منجاب». و در قرآن نیز فراوان یافت می شود که بر سر آیاتی «واو» آمده که با آیات قبل رابطه ای ندارند. مثلاً: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا... وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ...» (سوره نحل ۴۳ - ۴۰). آیه نخست در امر تکوین است. آیه بعد در رابطه با مهاجرت آیه سوم مربوط به نحوه ارسال پیامبران. پرواضح است که این آیات از هم جدا نازل گشته سپس در نوشتار پی در پی ثبت شده اند.

۵. تفسیر شبرا؛ ص ۸۳. تفسیر ماوردی؛ ج ۱، ص ۲۸۲.

۶. مانند ۵: ۳.

۷. ابن واضح یعقوبی؛ تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۳۵.

سال نهم هجرت نازل شده است. راه جمع میان این روایات بدین گونه است که بگوییم: آخرین سوره کامل سوره نصر است و آخرین سوره به اعتبار آیات نخستین آن، سوره براءت است. اما آیه «وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ...»^۱ طبق روایت ماوردی در منی به سال حجة الوداع نازل گردید^۲. بنابراین نمی تواند آخرین آیه باشد، زیرا آیه «اکمال» پس از بازگشت پیامبر ﷺ از حجة الوداع در غدیر خم بین راه نازل شده است. پس گفته ابن واضح یعقوبی، صحیح تر به نظر می رسد؛ زیرا سوره براءت، پس از فتح مکه، در سال نهم هجرت و سوره مائده در سال دهم هجرت (سال حجة الوداع) نازل شده است. علاوه بر آن، سوره مائده مشتمل بر یک سری احکام است که پایان جنگ و استقرار اسلام را می رساند. به ویژه آیه «اکمال» که از پایان کار رسالت خبر می دهد و با آخرین آیه در آخرین سوره تناسب دارد. پس آخرین سوره کامل، سوره نصر است که در عام الفتح نازل شد و آخرین آیه که پایان کار رسالت را خبر می دهد، آیه «اکمال» است. گرچه ممکن است به اعتبار آیات الاحکام، آخرین آیه: «وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ»^۳ باشد که در سوره بقره ضبط و ثبت شده است.

سوره های مکی و مدنی و فواید شناخت آنها

یکی از مسایل مهم علوم قرآنی، مسأله شناخت سوره های مکی و مدنی است. تشخیص آنها به دلایل ذیل ضروری است:

۱. شناخت تاریخ و مخصوصاً تسلسل آیات و سور و تدریجی بودن نزول آنها، از طریق شناخت سوره های مکی از مدنی است. انسان پیوسته در این جست و جوست تا هر حادثه تاریخی را بشناسد، در چه زمانی و در کجا اتفاق افتاده، عوامل و اسباب پدیدآورنده آن چه بوده است. بدین طریق دانستن سوره ها و آیه های مکی و تشخیص آنها از آیه ها و سوره های مدنی از اهمیت به سزایی در فهم تاریخ

۱. بقره ۲: ۲۸۱.

۲. تفسیر ماوردی (النکت العیون) ج ۱، ص ۶۳. زرکشی البرهان؛ ج ۱، ص ۱۸۶.

۳. بقره ۲: ۲۸۱.

تشریعات اسلامی برخوردار است.

۲. فهم محتوای آیه در استدلال‌های فقهی و استنباط احکام نقش اساسی دارد. چه بسا آیه‌ای به ظاهر مشتمل بر حکم شرعی است، ولی چون در مکه نازل شده و هنگام نزول، هنوز آن حکم تشریع نشده بود، باید یا راه تأویل را پیش گرفت یا به گونه دیگر تفسیر کرد. مثلاً مسأله تکلیف کافران به فروع احکام شرعی مورد بحث فقهاست و بیش‌تر فقها، آنان را در حال کفر، مکلف به فروع نمی‌دانند. و در این زمینه دلایل و روایات فراوانی در اختیار دارند، ولی گروه مخالف (کسانی که کافران را در حال کفر مکلف به فروع می‌دانند) به آیه هفت سورة فضلت تمسک جسته‌اند. آن‌جا که مشرکان را به دلیل انجام ندادن فریضة زکات مورد نکوهش قرار داده‌است. غافل از این‌که سورة فضلت مکی و فریضة زکات در مدینه تشریع شده‌است. یعنی هنگام نزول آیه یاد شده، زکات حتی بر مسلمانان هم واجب نبوده است؛ پس چگونه مشرکان را مورد عتاب قرار می‌دهد؟ این آیه دو تأویل دارد:

اول، مقصود از زکات در این‌جا تنها پرداخت صدقات بوده‌است که مشرکان از آن محرومند، زیرا شرط صحت صدقه قصد قربت است که کافران از انجام آن عاجزند.

دوم، مقصود محرومیت از ادای زکات است و آن بدان جهت است که کفر مانع آنان شده‌است و اگر ایمان داشتند، از این فیض محروم نبودند.^۱

۳. در استدلالات کلامی، آیات مورد استناد - مخصوصاً آیاتی که درباره فضایل اهل بیت نازل شده - بیش‌تر مدنی است، چون این مباحث در مدینه مطرح بوده‌است. برخی آن سوره‌ها یا آیات را مکی دانسته‌اند که در آن صورت نمی‌تواند مدرک استدلال قرار گیرد. بنابراین شناخت دقیق مکی و مدنی بودن سوره‌ها و آیات یکی از ضروریات علم کلام در مبحث امامت است. مثلاً برخی تمام سورة دهر را مکی دانسته‌اند و گروهی مدنی و بعضی جز آیه «فَاضِرٍ لِّحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطْعِمُهُمْ آيَمًا أَوْ كُفُورًا»^۲ همه را مدنی دانسته‌اند. دیگران هم از ابتدای سوره تا آیه ۲۲ را مدنی و

۱. ر. ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۹، ص ۵. المیزان؛ ج ۱۷، ص ۳۸۴.

۲. انسان ۷۶: ۲۴.

بقیه را مکی دانسته‌اند. اختلاف درباره این سوره بسیار است، ولی ما آن را تماماً مدنی می‌دانیم.

درباره شأن نزول آیه‌های: «يُؤْفُونَ بِالَّذِیْ وَ يَخَافُونَ یَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِیْرًا، وَ یُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلٰی حُبِّهِ مِسْکِیْنَ وَ یَتِیْمًا وَ اَسِیْرًا، اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ لَا نُرِیدُ مِنْکُمْ جَزَاً وَ لَا شُکْرًا، اِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا یَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِیْرًا. فَوَقَاهُمُ اللّٰهُ شَرَّ ذَٰلِکَ الْیَوْمِ وَ لَقَاهُمْ نَضْرَةً وَ سُرُورًا، وَ جَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَ حَرِیْرًا...»^۱. گفته‌اند که حسنین بیمار شده بودند. پیامبر گرامی و گروهی از بزرگان عرب به عیادت آنان آمدند و به مولی امیرمؤمنان پیش‌نهاد کردند: چنان‌چه برای شفای فرزندان نذر کنی خداوند شفای عاجل مرحمت خواهد فرمود. حضرت این پیش‌نهاد را پذیرفت و سه روز روزه نذر کرد. آن‌گاه که حسنین شفا یافتند در صدد ادای نذر برآمد. قرص‌های نانی برای افطار تهیه کرد، روز اول هنگام افطار مسکینی در خانه رازد و تقاضای کمک کرد. حضرت نان‌های تهیه شده را به او داد. روز دوم نیز یتیمی آمد و نان تهیه شده را دریافت کرد. روز سوم اسیری آمد و نان‌ها به او داده شد.

حضرت در این سه روز خود با اندک نان خشک و کمی آب افطار کرد. طبرسی در این زمینه روایات بسیاری از طرق اهل سنت و اهل بیت عصمت و جلال گردآورده و تقریباً آن‌ها را مورد اتفاق اهل تفسیر دانسته است. آن‌گاه برای اثبات مدنی بودن تمام سوره، روایات ترتیب نزول را - که سوره دهر جزء سوره‌های مدنی به‌شمار رفته - با سندهای معتبر آورده است.^۲ ولی کسانی مانند عبدالله بن زبیر که مایل نبودند این فضیلت به اهل بیت (علیهم‌السلام) اختصاص یابد اصرار داشتند که این سوره را کاملاً مکی معرفی کنند.^۳ غافل از آن‌که در مکه اسیری وجود نداشت. مجاهد و قتاده از تابعین تصریح کرده‌اند که سوره دهر تماماً مدنی است، ولی دیگران تفصیل قایل شده‌اند.^۴ سید قطب، از نویسندگان معاصر به قرینه سیاق، سوره را مکی دانسته است.^۵

۱. انسان ۷۶: ۱۲ - ۷.

۲. ر. ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۴۰۶ - ۴۰۴. حاکم حسکانی؛ شواهد التنزیل؛ ص ۳۱۵ - ۲۲۹.

۳. الدر المنثور؛ ج ۶، ص ۲۹۷.

۴. ر. ک: التمهید؛ ج ۱، ص ۱۵۵ - ۱۵۴.

۵. فی ظلال القرآن؛ ج ۲۹، ص ۲۱۵.

۴. بسیاری از مسایل قرآنی، تنها از طریق مکی و مدنی بودن سوره یا آیه‌ها، حل و فصل می‌شود. مثلاً در مسأله نسخ قرآن به قرآن برخی راه افراط پیموده‌اند و بیش از دویست و بیست آیه را منسوخ معرفی کرده‌اند. در صورتی که چنین عدد بزرگی نمی‌تواند صحت داشته باشد و با واقعیت سازگار نیست و گروهی راه تفریط در پیش گرفته‌اند اصلاً قرآن را غیر قابل نسخ می‌دانند - به‌ویژه نسخ قرآن به قرآن؛ زیرا شرط تحقق نسخ، تنافی میان دو آیه است که این‌گونه تنافی با نفی اختلاف در آیه «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^۱ منافات دارد.^۲ و دسته‌ای حد وسط را برگزیده و اصل نسخ را پذیرفته‌اند و در کمیت آیات نسخ شده اعتدال را رعایت کرده‌اند. از جمله آیاتی که افراطیون آن را منسوخ می‌دانند، آیه «فَمَا اسْتَفْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتَوْهُنَّ أُجُورَهُنَّ...»^۳ است که درباره ازدواج موقت نازل شده است، که ناسخ آن را - طبق گفته امام شافعی محمد بن ادریس - آیه «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْرُوجِهِمْ حَافِظُونَ، إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ، فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْغَادُونَ»^۴ دانسته‌اند.

نظر مذکور را به دو دلیل نمی‌توان پذیرفت: اولاً؛ زنی که با عقد متعه گرفته می‌شود زوجه است، گرچه احکام او با زوجه دائمی کمی تفاوت دارد. ثانیاً؛ آیه‌ای را که ناسخ فرض کرده‌اند در سوره مؤمنون است که تماماً مکی است و کسی این آیه را استثناء نکرده است. در صورتی که معمولاً باید ناسخ پس از منسوخ باشد. مطلب فوق را استاد زرقانی نیز یادآور شده است.^۵

معیار و ملاک تشخیص سوره‌های مکی و مدنی

طبق آماری که از روایات ترتیب نزول به دست می‌آید، ۸۶ سوره مکی و ۲۸ سوره مدنی است که در این گروه‌بندی سه معیار وجود دارد:

۱. معیار زمان: بیش‌تر مفسرین معتقدند که معیار مکی یا مدنی بودن هجرت

۱. نساء: ۴، ۸۲.

۲. ابوالقاسم خویی (آیت‌الله)؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ ص ۲۰۶.

۳. نساء: ۴، ۲۴. ۴. مؤمنون: ۲۳، ۷ - ۵.

۵. محمد عبدالمعظم زرقانی؛ مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۱۹۵.

پیامبر اکرم ﷺ از مکه به مدینه است. هر سوره‌ای که پیش از هجرت نازل شده مکی و هر سوره‌ای که پس از هجرت نازل شده است مدنی به شمار می‌رود، خواه در مدینه نازل شده باشد خواه در سفرها. و حتی در مکه در سفر حج یا عمره یا پس از فتح، چون پس از هجرت بوده است، مدنی محسوب می‌شود. ملاک هجرت نیز داخل شدن به مدینه است. بنابراین آیاتی که پس از هجرت از مکه و پیش از ورود به مدینه، در راه بر پیامبر نازل شده است، مکی محسوب می‌شود. مثلاً آیه «إِنَّ الَّذِي قَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَيَّ مَغَادٍ...»^۱ بر اساس این تعریف و ملاک که پس از خروج از مکه در راه بر پیامبر نازل شده، مکی است.

۲. معیار مکان: هرچه در شهر مکه و پیرامون آن نازل شده مکی است. و هرچه در مدینه و پیرامون آن نازل گردیده مدنی است، خواه پیش از هجرت یا پس از آن نازل شده باشد. پس آنچه در غیر این دو منطقه نازل شده باشد نه مکی است و نه مدنی. در این زمینه جلال‌الدین سیوطی روایتی آورده است که پیامبر ﷺ فرمودند: «أُنْزِلَ فِي ثَلَاثَةِ أَمْكَنَةٍ: مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ وَالشَّامَ» که طبق گفته ابن کثیر، مقصود از شام تبوک است.^۲

۳. معیار خطاب: هر سوره‌ای که در آن، خطاب به مشرکان می‌باشد مکی و هر سوره‌ای که در آن خطاب به مؤمنان می‌باشد، مدنی است. در این زمینه از عبدالله بن مسعود حدیثی آورده‌اند که گفته است: «هر سوره که «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» در آن به کار رفته باشد، مکی است و هر سوره که «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» در آن به کار رفته باشد مدنی است»^۳؛ زیرا در مدینه غلبه با مؤمنان بوده و در مکه با مشرکان. البته در سوره‌های مدنی مانند سوره بقره، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» به کار رفته که کلیت این معیار را خدشه‌دار می‌کند.

برای تشخیص سوره‌های مکی و مدنی، ملاک‌هایی را مشخص کرده‌اند که هر یک به تنهایی نمی‌تواند ملاک جامع و مانعی باشد. بلکه این ملاک‌ها روی هم رفته تا حدودی تعیین کننده است. به طور کلی ملاک‌ها و علائم برای تشخیص، عبارت

۲. الانقان؛ ج ۱، ص ۲۳.

۱. قصص ۲۸: ۸۵.

۳. المستدرک؛ ج ۳، ص ۱۸ - ۱۹.

است از: (۱) نص و خبر، (۲) علایم صوری و ظاهری، (۳) علایم محتوایی و معنوی. علامه برهان‌الدین ابراهیم بن عمر بن ابراهیم جعبری (متوفای ۷۳۲) می‌گوید: «برای شناخت مکی و مدنی دو راه وجود دارد: سماعی، که از راه نقل و روایت به دست می‌آید. قیاسی، که از روی ضابطه تشخیص داده می‌شود». آن‌گونه که علقمه بن قیس (متوفای ۶۲) از عبدالله بن مسعود روایت کرده است: «هر سوره‌ای که در آن «یا أَيُّهَا النَّاسُ» آمده باشد یا لفظ «کَلَّا» استعمال شده باشد یا در ابتدای آن حروف مقطع باشد - جز زهراوین (بقره و آل عمران) و نیز سوره رعد که بنا بر قولی مدنی است - یا در آن قصه آدم و ابلیس آمده باشد - جز سوره‌های طولانی - یا سوره‌ای که در آن سرگذشت انبیای سلف و امت‌های گذشته آمده باشد مکی است، و هر سوره‌ای که در آن از فریضه و تکالیف و حدود شرعی سخن گفته شده باشد، مدنی است»^۱. برخی خصوصیات دیگری برای شناخت سوره‌های مکی و مدنی ذکر کرده‌اند که عبارت است از:

۱. کوتاهی آیات درون یک سوره و نیز کوتاهی سوره، نوعاً مکی بودن آنرا می‌رساند. و بلندی آیه‌های یک سوره علاوه بر بلندی سوره نوعاً مدنی بودن آنرا ثابت می‌کند.

۲. لحن تند و شدید سوره بیش‌تر با اهل مکه است که اهل عناد و لجاج و مقاومت در مقابل حق بوده‌اند، ولی لحن ملایم و خفیف، مدنی بودن سوره را می‌رساند که بیش‌تر خطاب به مؤمنین است.

۳. بحث درباره اصول معارف و اصل ایمان و دعوت به اسلام از ویژگی‌های سوره‌های مکی است. و در سوره‌های مدنی بیش‌تر از تفصیل احکام و بیان شریعت اسلام سخن گفته شده است.

۴. دعوت به پایبند بودن به اخلاق و استقامت در رأی و سلامت عقیده و ترک لجاج و عناد و نیز برخورد تند با عقاید باطل مشرکان و ناچیز شمردن اندیشه‌های تهی و بی اساس آنان، از خصایص سوره‌های مکی به شمار می‌رود. در حالی که برخورد با اهل کتاب و دعوت آنان به میانه‌روی در عقاید و افکار و اندیشه‌ها و نیز

مبارزه با منافقین و ذکر خصایص و صفات آنان از ویژگی‌های سوره‌های مدنی است. ۵. غالباً خطاب‌ها با عنوان «یا أَيُّهَا النَّاسُ...» از ویژگی‌های سوره مکی است و با عنوان «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» از خصایص سوره مدنی است. البته این ویژگی‌ها هرگز کلیت ندارد، بلکه صرفاً درباره برخی از انواع صدق می‌کند. و در صورت اجتماع چندین خصیصه، اگر موجب علم و یقین شود و نص معارضی در میان نباشد، قابل اعتماد است؛ و موجب قوت احتمال و اطمینان می‌شود. در این صورت است که نتیجه کاربرد فقهی و تاریخی و غیره دارد. بنابراین ملاک تشخیص مکی و مدنی، یا نقل و خبر است که اصطلاحاً سماعی می‌گویند. یا اجتهاد و شواهد ظاهری و صورت جمله‌بندی و داشتن سجع و وزن و کلماتی آیات و سوره‌هاست یا شواهد محتوایی است. بدین معنا که شکل بیان اصول عقاید و احکام و برخورد با کفار و منافقین نشانه مکی و مدنی بودن سوره است.

شباهت‌های وارد شده درباره مکی و مدنی بودن سوره‌ها

شباهتی که در این زمینه وارد شده بیش‌تر از جانب مستشرقین بوده است که قرآن را تابع و متأثر از محیط و جو حاکم بر منطقه دانسته‌اند و به آن چندان جنبه ثابت الهی نداده‌اند. ولی باید بین تأثر از محیط و همگامی با جو حاکم برای تأثیرگذاری در مردم فرق قایل شد. کسی که می‌خواهد بر محیط خود تأثیر بگذارد باید نخست حرکت خود را با آن محیط هم‌آهنگ سازد و واقعیات محیط را مورد توجه قرار دهد، و هم‌آهنگ با آن گام بردارد تا بتواند با زبان مردم سخن گوید و با روش و شیوه متعارف موجود، ایده خود را پیاده کند. پس باید وضع محیط خود را در نظر بگیرد و آن را کاملاً بشناسد تا عوامل مؤثر را به شایستگی به کار اندازد.

بنابراین فرق است میان آن‌که محیط بر وی تأثیر گذارد و او را دنبال خود بکشد، با آن‌که او خود را با محیط هم‌آهنگ سازد تا عوامل مؤثر در آن را شناخته و بتواند بر آن تأثیر گذارد. مثلاً اگر فرهنگ حاکم بر جامعه‌ای ادبیات محکم و استوار و علاقه و گرایش مردم به شعر و جملات موزون است، اگر شخص با توجه به چنین گرایشی دعوت خود را اعلام کند و در ضمن با جملات محکم و کوتاه و موزون پیام‌های

خود را بیان کند رعایت جامعه‌شناسی محیط را کرده و هم‌گام با جو حاکم رسالت خود را بیان داشته است. پس آن‌چه عیب و نقص است، فرض نخست (تأثیرپذیری از محیط) است ولی فرض دوم (تأثیرگذاری بر محیط و هم‌گام با فرهنگ جامعه) کمال و ورزیدگی است که از بهترین راه توانسته است مرام و آیین خود را پیاده کند. پس از این مقدمه کوتاه به طرح شبهات وارده می‌پردازیم:

۱. شیوه سوره‌های مکی، شدت و عنف و پرخاش کردن است. در صورتی‌که شیوه سوره‌های مدنی مسالمت‌آمیز است. و این تفاوت بدان جهت بوده‌است که برخورد مردم مکه تند و مقاوم و برخورد مردم مدینه مسالمت‌آمیز و پذیرش‌وار بوده‌است. لذا قرآن در مقابل این دو حالت متضاد، حالت مشابه به خود گرفته و همان شیوه‌ای را به کار برده است که مردم در برابر آن پیش گرفته‌اند.

در جواب باید گفت: اولاً، تنها سوره‌های مکی ویژگی و عید و تهدید را ندارد، بلکه در بسیاری از سوره‌های مدنی نیز متناسب مخاطبین خود روش شدت و عنف و تهدید به کار رفته است. اگر مخاطبین در مدینه، همانند مخاطبین در مکه، افراد مقاوم و سرسخت و حق‌ناپذیر بودند، لحن قرآن با آنان تند و با شدت بوده‌است؛ زیرا باید با هر کس با همان سلاح که به کار می‌برد مقابله کرد و این از قدرت‌مندی قرآن حکایت می‌کند، نه از ضعف آن. در سوره بقره می‌خوانیم:

«الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَسَخِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ»^۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَئِنَّ أَمْوَالَكُم لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تَظْلَمُونَ»^۲. «فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَكِن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ»^۳.

هم‌چنین شدت لحن آیاتی که در برخورد با منافقین و سرسختان اهل کتاب در مدینه نازل شده، کمتر از شدت لحن آیاتی که در مکه در برخورد با مشرکین نازل شده‌است، نیست و أحياناً بسیار شدیدتر است. شاید عنیف‌ترین سوره‌های قرآنی سوره براءت باشد که از آخرین سوره‌های نازل شده در مدینه است و مخاطبین آن

عموم اهل شرک و لجاج و عنادند.

در مقابل، در بسیاری از سوره‌های مکی، ملایمت و نرمش می‌بینیم که در موقعیت‌هایی نازل شده که به شدت نیاز نبوده است. در سوره زمر می‌خوانیم: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ»؛ بگو: ای بندگان من که بر خویشتن زیاده روا داشته‌اید، از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همه گناهان را می‌آمرزد، زیرا او بسیار آمرزنده و مهربان است». در سوره حجر می‌خوانیم: «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ لَا تُمَدِّنْ عَيْنِيكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ»؛ و به راستی، ما به تو سوره حمد و قرآن عظیم دادیم [بنابر این] هرگز چشم خود را به نعمت‌هایی [مادی] که به گروه‌هایی از آنان [= کفار] دادیم می‌فکن و برایشان غمگین مباش و بال [عطوفت] خود را برای مؤمنین فرو گستر.

در سوره شوری می‌خوانیم: «فَمَا أَوْتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ، وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ»؛ آنچه به شما ارزانی شده متاع دنیا است و آنچه نزد خداست: برای کسانی که ایمان آورده و بر پروردگارشان توکل می‌کنند بهتر و پایدارتر است. همان کسانی که از گناهان بزرگ و اعمال زشت اجتناب می‌ورزند و هنگامی که خشمگین شوند عفو می‌کنند و کسانی که دعوت پروردگارشان را اجابت کرده و نماز را برپا می‌دارند و کارشان را با مشورت انجام می‌دهند و از آنچه به آنان روزی داده‌ایم انفاق می‌کنند».

۲. کوتاهی آیه‌ها و سوره‌های مکی و بلندی آیه‌ها و سوره‌های مدنی، دلیل بر تفاوت دو جامعه مکه و مدینه است. مردم مکه غالباً بی‌سواد، فاقد فرهنگ، خشن و دور از تمدن بودند. لذا متناسب با آن محیط، کم گفتن، کوتاه گفتن، موجز و مختصر و مفید آوردن آیات ضرورت داشت. ولی مردم مدینه تا حدودی دارای

فرهنگ و با سواد و آشنا به تمدن بودند و متناسب با آن محیط، به تفصیل سخن گفته شده است.

در جواب باید گفت: اولاً؛ متناسب با محیط سخن گفتن، شیوه سخن دانان ورزیده و شرط بلاغت است. هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد. ثانیاً؛ چه بسیار در مکه، سوره‌های بلند نازل شده است، مانند سوره‌های انعام (۱۶۵ آیه)، اعراف (۲۰۶ آیه)، اسراء (۱۱۱ آیه)، کهف (۱۱۰ آیه)، طه (۱۳۵ آیه)، مریم (۹۸ آیه)، انبیا (۱۱۲ آیه) و مؤمنون (۱۱۸ آیه) و نیز در مدینه سوره‌های کوچک و کوتاه نازل شده است، مانند سوره نصر و زلزله و بینه.

۳. در سوره‌های مکی از تشریح خبری نیست و هرچه هست در سوره‌های مدنی است.

وجود برخی احکام در سوره‌های مکی این نظر را رد می‌کند. آیه‌های ۱۴۶ - ۱۴۱ سوره انعام در بیان حکم شرعی ثمرات و انعام و حلال و حرام آن‌هاست. آیه‌های ۱۵۲ - ۱۵۱ اعمال و اموال محرمه و محلله را مطرح کرده است. در سوره اعراف آیه‌های ۳۳ - ۳۱ درباره حلال، حرام، زینت‌ها، فواحش و غیره مسائلی ذکر شده است. در سوره اسراء بسیاری از مبادی اخلاق و احکام اولیه اسلام مشروحاً آمده است. بنابراین در سوره‌های مکی احکام بسیاری بیان شده است و ادعای مذکور بی‌اساس است.

۴. در سوره‌های مکی برهان و استدلال به چشم نمی‌خورد، ولی در سوره‌های مدنی استدلال به کار رفته است.

این ادعا نیز مردود است. زیرا در سوره مؤمنون برای نفی ولد و نفی شریک برای خدا چنین استدلالی آمده است: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ، إِذَنْ لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّأَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ^۱». در سوره انبیا می‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يُصِفُونَ، لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ، أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِيَ وَ ذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ^۲». در سوره عنكبوت درباره اثبات نبوت آمده: «وَ مَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ لَا تَخْطُ بِمِثْنِكَ إِذَنْ لَا زُنَابَ الْمُبْطِلُونَ. بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ

فِي صُورِ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِلْمَ وَ مَا يُجْزَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ. وَ قَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَاتُ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَ إِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ. أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُثْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَ ذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ^۱. در سوره ق درباره قیامت آمده: «وَ نَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَ حَبَّ الْحَصِيدِ، وَ النَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ، رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَ أَخْبِتْنَا بِهِ بَلْدَةً مَثْبُوتَةً كَذَلِكَ الْخُرُوجُ» و «أَفَعَبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^۲. در سوره مؤمنون، می فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»^۳. در سوره جاثیه می فرماید: «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَحْنَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَخْيَاهُمْ وَ مَخَائِلُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ، وَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ بِالْحَقِّ وَ لِيُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ»^۴.

از این قبیل آیات که مشتمل بر انواع مباحث برهانی و خطابی است در سوره های مکی فراوان است. با توجه به اشکالات فوق و جواب های نقضی و حلّی که بیان شد، نمی توان آیات قرآن را متأثر از محیط دانست. ولی با توجه به هم وار ساختن مسیر دعوت و ایجاد زمینه گسترش اسلام، بین سوره های مکی و مدنی تفاوت هایی وجود دارد. هر حرکتی در آغاز با مشکلات فراوانی روبروست که باید نخست در رفع آن ها کوشید و تلاش شود که راه این حرکت هم وار گردد. آن گاه که مسیر آماده شد، می توان بر گسترش و افزایش جلوه های خود رونق بیش تری داد، اهداف و مقاصد خود را به طور علنی آشکار نمود و دعوت خود را با بیان شریعت قرین ساخت. بنابراین اسلوب و شیوه بیان و نحوه دعوت در دو حالت یاد شده با هم تفاوت می کند، و نباید انتظار داشت آن چه را که در آخر گفته می شود، در آغاز اعلام گردد.

ترتیب نزول

در ترتیب نزول سوره ها روایاتی در دست است که مورد اعتماد بزرگان است و عمدتاً از ابن عباس نقل شده است. مانند روایتی که احمد بن ابی یعقوب کاتب، معروف به ابن واضح یعقوبی (متوفای ۲۹۲) در تاریخ خود از محمد بن سائب کلبی

۱. عنکبوت: ۲۹ - ۵۱ - ۴۸.

۲. ق: ۱۵ - ۵۰ و ۱۱ - ۹.

۳. مؤمنون: ۲۳ - ۱۱۵.

۴. جاثیه: ۴۵ - ۲۲ - ۲۱.

از ابی صالح از ابن عباس نقل می‌کند^۱. و یا روایتی که محمد بن اسحاق و راق، معروف به ابن ندیم (متوفای ۳۸۵) در کتاب الفهرست خود آورده است^۲. و یا علامه طبرسی صاحب تفسیر از شیخ خود ابو محمد مهدی بن نزار حسینی قاینی از علامه قرن پنجم حافظ کبیر عبیدالله بن عبدالله بن احمد، معروف به حاکم حسکانی نیشابوری صاحب کتاب «شواهد التنزیل» روایت ترتیب را از ابن عباس آورده است. و نیز از کتاب «الایضاح» استاد احمد زاهد روایتی را نقل کرده است^۳. و نیز امام بدرالدین زرکشی، اولین محقق مسایل قرآنی (متوفای ۷۹۴) در کتاب خود «البرهان فی علوم القرآن» که در سال ۷۷۳ آن را نگاشته، تفصیلاً روایات ترتیب را آورده است و می‌گوید: «هذا نزل من القرآن و علیه استقرت الروایة من الثقات»^۴. و بالاخره جلال الدین سیوطی، علامه عصر خود (متوفای ۹۱۱) در کتاب معروف خود «الاتقان» این روایات را آورده است، و از ابوالحسن بن حضار، در این زمینه منظومه‌ای می‌آورد که در کتاب الناسخ و المنسوخ وی درج شده است. سیوطی روایت ترتیب را از جابر بن زید^۵ نیز می‌آورد که تکمیل کننده روایت ابن عباس به شمار می‌رود^۶.

علامه طبرسی و دیگر بزرگان فن، متذکر می‌شوند که رعایت ترتیب سوره‌ها، نظر به ابتدای هر سوره است. اگر سوره‌ای تا چند آیه نازل شود، و پیش از اتمام آن سوره، سوره دیگری به طور کامل نازل گردد، و حتی چند سوره دیگر در این میان به صورت کامل نازل شود، آن‌گاه بقیه سوره نخست نازل شود؛ در این حالت نیز اعتبار ترتیب، مبدأ نزول هر سوره خواهد بود. چنان‌که سوره علق تا پنج آیه در آغاز بعثت نازل گردید و پس از چند سال بقیه سوره نازل شد. هم‌چنین سوره مدثر و

۱. تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۲۶ و ۳۵.

۲. ابن ندیم؛ الفهرست؛ فن سوم از مقاله اول، ص ۴۷ - ۴۳.

۳. تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۴۰۶ - ۴۰۵. نیز رجوع شود به شواهد التنزیل، ج ۲، ص ۳۱۱ به بعد.

۴. البرهان؛ ج ۱، ص ۱۹۳.

۵. جابر بن زید، از فقهای بنام بصره و از بزرگان تابعین به شمار می‌رود. از ابن عباس و عکرمه روایت کرده است. وفات او به سال ۱۰۳ اتفاق افتاده است. روز وفات او فتاده گفت: «امروز داناترین اهل عراق وفات نمود».

۶. الاتقان؛ ج ۱، ص ۲۹ - ۲۲.

سوره مزمل و غیره نیز به همین روال نازل شده‌اند. به همین دلیل سوره علق اولین سوره نازل شده شمرده می‌شود. چنان‌که طبرسی در مجمع البیان (ج ۱۰ ص ۴۰۵) از کتاب «الایضاح» احمد زاهد نقل کرده است.

ترتیب سوره‌ها طبق روایت ابن عباس و تکمیل آن مطابق روایت جابر بن زید، با تصحیح از روی نسخه‌های متعدّد قابل اعتماد، عبارت است از:

سوره	آیات	ترتیب	سوره	آیات	ترتیب	سوره	آیات	ترتیب
مرسلات	۷۷	۳۳	ماعون	۱۰۷	۱۷	علق	۹۶	۱
ق	۵۰	۳۴	کافرون	۱۰۹	۱۸	قلم	۶۸	۲
بلد	۹۰	۳۵	فیل	۱۰۵	۱۹	مزمل	۷۳	۳
طارق	۸۶	۳۶	فلق	۱۱۳	۲۰	مدثر	۷۴	۴
قمر	۵۴	۳۷	ناس	۱۱۴	۲۱	فاتیحه*	۱	۵
ص	۳۸	۳۸	اخلاص	۱۱۲	۲۲	مسد(تیت)	۱۱۱	۶
اعراف	۷	۳۹	نجم	۵۳	۲۳	تکویر	۸۱	۷
جن	۷۲	۴۰	عبس	۸۰	۲۴	اعلی	۸۷	۸
یش	۳۶	۴۱	قدر	۹۷	۲۵	لیل	۹۲	۹
فرقان	۲۵	۴۲	شمس	۹۱	۲۶	فجر	۸۹	۱۰
فاطر	۳۵	۴۳	بروج	۸۵	۲۷	ضحی	۹۳	۱۱
مریم	۱۹	۴۴	تین	۹۵	۲۸	شرح	۹۴	۱۲
طه	۲۰	۴۵	قریش	۱۰۶	۲۹	عصر	۱۰۳	۱۳
واقعه	۵۶	۴۶	قارعه	۱۰۱	۳۰	عادیات	۱۰۰	۱۴
شعراء	۲۶	۴۷	قیامه	۷۵	۳۱	کوثر	۱۰۸	۱۵
نمل	۲۷	۴۸	همزه	۱۰۴	۳۲	نکائر	۱۰۲	۱۶

* در نقل سیوطی سوره فاتحه در روایت ابن عباس نیامده است، لذا آن را بر اساس روایت جابر بن زید و نیز طبق نصّ مذکور در تاریخ یعقوبی، تصحیح کردیم (الانفان؛ ج ۱، ص ۲۵ و تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۲۶).

فصل دوم - نزول قرآن / ۹۱

ترتیب نزول	ترتیب نزول	آیه	ترتیب نزول	ترتیب نزول	آیه	ترتیب نزول	ترتیب نزول	آیه
۴۹	۲۸	قصص	۶۲	۴۲	شوری	۷۵	۳۲	سجده
۵۰	۱۷	اسراء	۶۳	۴۳	زخرف	۷۶	۵۲	طور
۵۱	۱۰	یونس	۶۴	۴۴	دخان	۷۷	۶۷	ملک
۵۲	۱۱	هود	۶۵	۴۵	جاثیه	۷۸	۶۹	حافه
۵۳	۱۲	یوسف	۶۶	۴۶	احقاف	۷۹	۷۰	معارج
۵۴	۱۵	حجر	۶۷	۵۱	ذاریات	۸۰	۷۸	نبأ
۵۵	۶	انعام	۶۸	۸۸	غاشیه	۸۱	۷۹	نازعات
۵۶	۳۷	صافات	۶۹	۱۸	کهف	۸۲	۸۲	انفطار
۵۷	۳۱	لقمان	۷۰	۱۶	نحل	۸۳	۸۴	انشقاق
۵۸	۳۴	سبا	۷۱	۷۱	نوح	۸۴	۳۰	روم
۵۹	۳۹	زمر	۷۲	۱۴	ابراهیم	۸۵	۲۹	عنکبوت
۶۰	۴۰	غافر(مؤین)	۷۳	۲۱	انبیا	۸۶	۸۳	مطففین
۶۱	۴۱	فصلت	۷۴	۲۳	مؤمنون			

سوره‌های مَدَنی (۲۸ سوره)

ترتیب نزول	ترتیب نزول	آیه	ترتیب نزول	ترتیب نزول	آیه	ترتیب نزول	ترتیب نزول	آیه
۸۷	۲	بقره	۹۷	۵۵	رحمان	۱۰۷	۴۹	حجرات
۸۸	۸	انفال	۹۸	۷۶	انسان(دهر)	۱۰۸	۶۶	تحریم
۸۹	۳	آل عمران	۹۹	۶۵	طلاق	۱۰۹	۶۲	جمعه
۹۰	۳۳	احزاب	۱۰۰	۹۷	بینه	۱۱۰	۶۴	تغابن
۹۱	۶۰	ممتحنه	۱۰۱	۵۹	حشر	۱۱۱	۶۱	صف *
۹۲	۴	نساء	۱۰۲	۱۱۰	نصر	۱۱۲	۴۸	فتح
۹۳	۹۹	زلزال	۱۰۳	۲۴	نور	۱۱۳	۵	مائده *
۹۴	۵۷	حدید	۱۰۴	۲۲	حج	۱۱۴	۹	توبه(برائت)
۹۵	۴۷	محمد	۱۰۵	۶۳	منافقون			
۹۶	۱۳	رعد	۱۰۶	۵۸	مجادله			

* زرکشی سوره صف را بعد از سوره تحریم و قبل از سوره جمعه و برائت را قبل از مائده و مائده را آخرین سوره قرار داده است.

سوره‌های مورد اختلاف

آنچه در ترتیب سوره‌های مکی و مدنی عرضه شد، طبق روایت ابن عباس بوده است - که زرکشی و طبرسی آنرا نقل کرده‌اند - و با روایت جابر بن زید تصحیح و تکمیل شده است. در عین حال در بیش از سی سوره اختلاف نظر هست که آیا مکی است یا مدنی. در ذیل به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. سوره فاتحه: مجاهد این سوره را مدنی می‌داند. در صورتی که در سوره حجر، که مکی است آمده: «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ»^۱. سبع مثانی، اشاره به سوره حمد است. مولی امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «سوره حمد از گنجی زیر عرش در مکه نازل شد». حسین بن فضل^۲ می‌گوید: «این اشتباه بزرگی است که مجاهد مرتکب شده؛ زیرا بر خلاف اتفاق علما سخن گفته است»^۳.

۲. سوره نساء: نحاس^۴ این سوره را به دلیل آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا»^۵ مکی می‌داند، زیرا این آیه در مکه، سال فتح نازل شده است. این نظر صحیح نیست، زیرا اولاً؛ یک آیه نمی‌تواند معیار تمامی سوره باشد. ثانیاً؛ نزول پس از هجرت معیار مدنی بودن است.

۳. سوره یونس: برخی به ابن عباس نسبت داده‌اند که این سوره را مدنی شمرده است. در صورتی که روایات متعدد از وی خلاف آنرا ثابت می‌کند.

۴. سوره رعد: محمد بن سائب کلبی از قدما و سید قطب از متأخرین آنرا را مکی دانسته‌اند، زیرا محتوای سوره و شدت لحن آن مانند سوره‌های مکی است. ولی روایات ترتیب، بر مدنی بودن آن اتفاق دارند. به علاوه شدت لحن در بسیاری از سوره‌های مدنی (مانند سوره بقره) نیز به چشم می‌خورد.

۱. حجر: ۸۷.

۲. علامه مفسر در زمان خود پیش‌وای همگان به‌شمار می‌رفت. در نیشابور در خانه‌ای که در سال ۲۱۷ ابن طاهر برای او خریداری کرده بود، فقه و قرآن تدریس می‌نمود و مرجع فتوای مردم بود. در سال ۲۸۲ در سن ۱۰۴ سالگی وفات یافت و قبر او مزار گردید.

۳. الانقان: ج ۱، ص ۱۳۰.

۴. ابوعمیر عیسی بن محمد نحاس (متوفای ۲۵۶) از بزرگان علما و محدثین به‌شمار می‌رفت.

۵. نساء: ۵۸.

۵. سورة حج: ابو محمد مکی بن ابی طالب، این سوره را مکی دانسته و استدلال خود را مبتنی بر آیه ۵۲ قرار داده است، که درباره افسانه غرائق نازل شده است. این نظریه دو دلیل صحیح نیست: اولاً؛ افسانه غرائق جزء افسانه های ساختگی است، ثانیاً؛ محتوای سوره با مکی بودن سازگار نیست.
۶. سورة فرقان: این سوره را صرفاً ضحاک، برخلاف روایات ترتیب و اتفاق مفسرین مدنی دانسته است.
۷. سورة یس: برخی این سوره را مدنی دانسته اند، ولی قایل آن شناخته نشده و دلیل روشنی هم در این باره ارائه نشده است.
۸. سورة ص: بنابر قول شاذ و شناخته نشده ای آن را مدنی شمرده اند.
۹. سورة محمد: گروهی برخلاف اجماع این سوره را مکی دانسته اند.
۱۰. سورة حجرات: برخی برخلاف اجماع این سوره را مکی دانسته اند.
۱۱. سورة رحمان: سید قطب، به جهت لحن و نسق (نظم) سوره و جلال الدین سیوطی به استناد دو روایت - یکی از مستدرک حاکم و دیگری از مسند احمد - این سوره را مکی دانسته اند. این نظر به چند دلیل مردود است: اولاً؛ لحن و نسق به تنهایی به مکی یا مدنی بودن سوره کفایت نمی کند. ثانیاً؛ روایت حاکم در مکی بودن سوره صراحت ندارد و روایت مسند احمد ضعیف سند دارد^۱. ثالثاً؛ روایات ترتیب، متفقاً این سوره را مدنی شمرده است.
۱۲. سورة حدید: برخی این سوره را مکی شمرده اند، زیرا عمر با خواندن آن در نوشته ای که در خانه خواهرش یافت اسلام آورد^۲. این رأی نیز به دلیل اختلاف در نقل قابل بحث است، زیرا برخی روایات سورة طه و دسته ای سورة حاقه را (که بیش تر مفسرین آن را پذیرفته اند)^۳ موجب اسلام آوردن عمر ذکر کرده اند.
۱۳. سورة صف: ابن حزم این سوره را برخلاف مشهور و روایات ترتیب مکی

۱. الانقان؛ ج ۱، ص ۳۳.

۲. ابن حزم اندلسی؛ الناسخ و المنسوخ في القرآن در حاشیه جلالین؛ ج ۲، ص ۱۹۷.

۳. ر. ک: سیره ابن هشام؛ ج ۱، ص ۳۷۰. اسد الغابۃ؛ ج ۴، ص ۵۴. الاصابۃ؛ ج ۲، ص ۵۱۹. تفسیر طبرسی؛ ج ۹، ص ۲۳۷. اسباب النزول در حاشیه جلالین؛ ج ۲، ص ۹۴.

دانسته است.

۱۴. سوره جمعه: بنا بر قولی که خلاف اجماع مفسرین و روایات ترتیب است، این سوره مکی دانسته شده است. ولی قایل آن مجهول است.

۱۵. سوره تغابن: به ابن عباس نسبت داده شده است که او این سوره را مکی دانسته است. البته این قول برخلاف روایات منقول از ابن عباس است.

۱۶. سوره ملک: برخی این سوره را مدنی دانسته‌اند، که برخلاف اتفاق رای علماست.

۱۷. سوره انسان: عبدالله بن زبیر و برخی که غالباً منکر فضایل اهل بیت علیهم‌السلام هستند، این سوره را مکی شمرده‌اند، تا سبب نزول آن را در واقعهٔ اطعام اهل بیت علیهم‌السلام به مسکین و یتیم و اسیر انکار کنند. سید قطب نیز به استناد سیاق سوره آن را مکی دانسته است. ولی حافظ حسکانی می‌گوید: «برخی از نواصب برای انکار فضیلت اهل بیت علیهم‌السلام گفته‌اند: اتفاق مفسرین بر آن است که این سوره مکی است. در جواب باید گفت: چگونه دعوی اتفاق می‌کنند در حالی که بیش‌تر علما آن را مدنی شمرده‌اند»^۱. علامه طبرسی تحقیقی لطیف دربارهٔ مدنی بودن این سوره دارد.^۲ عمده‌ترین دلیل، روایات سلف است که جملگی اتفاق دارند که این سوره مدنی است.

۱۸. سوره مطففین: یعقوبی می‌گوید: «این سوره اولین سوره‌ای است که در مدینه نازل شد. و برخی نزول آن را در بین راه مکه و مدینه دانسته‌اند». ولی روایات ترتیب بالاتفاق آن را آخرین سوره مکی شمرده است.

۱۹. سوره اعلیٰ: برخی این سوره را مدنی شمرده‌اند، به دلیل آیه «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى، وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى»^۳ که دربارهٔ نماز عید نازل شده است. ولی اشاره به نماز در این آیه جنبهٔ عمومی دارد و منافاتی ندارد که برخی روایات آیه را بر نماز عید هم تطبیق داده باشند.

۲۰. سوره لیل: برخی این سوره را به دلیل روایاتی که در شأن نزول سوره آمده،

۲. تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۴۰۵.

۱. شواهد التنزیل؛ ص ۳۱۵ - ۳۱۰.

۳. اعلیٰ: ۷۸؛ ۱۵ و ۱۴.

مدنی شمرده‌اند.^۱

۲۱. سورة قدر: برخی این سوره را مدنی شمرده‌اند، زیرا در شأن نزول آن چنین آمده‌است که پیامبر اکرم ﷺ در خواب دیدند بوزینه‌هایی بر بالای منبر او رفته‌اند^۲، در حالی که پیامبر در مکه منبر نداشت. این استدلال بسیار بی‌پایه است، زیرا لازمه دیدن منبر در خواب داشتن منبر نیست.

۲۲. سورة بینه: مکی بن ابی طالب این سوره را مکی شمرده است^۳، در حالی که روایات ترتیب بر مدنی بودن آن اتفاق دارند.

۲۳. سورة زلزال: برخی این سوره را به جهت لهجه تند آن مکی شمرده‌اند، ولی روایت ترتیب برخلاف آن است.

۲۴. سورة عادیات: قتاده این سوره را مدنی دانسته است و مستند او روایت ضعیفی است که قابل اعتماد نیست^۴.

۲۵. سورة تکاثر: جلال‌الدین سیوطی این سوره را به دلیل شأن نزول آن درباره یهود مدنی دانسته است^۵، ولی نه محتوای سوره و نه روایت وارده دلالتی بر اختصاص آن به یهود دارد.

۲۶. سورة ماعون: ضحاک آن را مدنی شمرده است، ولی روایات ترتیب، برخلاف آن است.

۲۷. سورة کوثر: گروهی می‌گویند: این سوره در مدینه در حال خواب بر پیامبر ﷺ نازل شده است^۶. این مطلب صحیح نیست، زیرا هیچ آیه و سوره‌ای در خواب بر پیامبر نازل نشده‌است، مگر آن‌که آیه یا سوره از پیش نازل شده‌ای را در خواب برای ایشان بازگو کرده باشند.

۲۸. سورة توحید: سیوطی مدنی بودن این سوره را ترجیح می‌دهد^۷، ولی

۱. ر.ک: الدر المنثور؛ ج ۶، ص ۳۵۷. تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۵۰۱.

۲. ر.ک: المستدرک؛ ج ۳، ص ۱۷۱.

۳. ابو محمد مکی بن ابی طالب؛ الكشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج ۲، ص ۳۸۶.

۴. ر.ک: الدر المنثور؛ ج ۶، ص ۳۸۳. تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۵۲۷. تفسیر طبری؛ ج ۳۰، ص ۱۷۷.

۵. الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۴. ۶. تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۵۲۸.

۷. جلال‌الدین سیوطی؛ لباب النقول در حاشیه جلالین؛ ج ۲، ص ۱۴۷. الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۴.

روایت استنادی وی ثابت نیست.

۲۹ و ۳۰. معوذتان: یعقوبی این دو سوره را از آخرین سوره‌های مدنی شمرده است^۱، ولی روایات معارض بسیاری خلاف آن را ثابت می‌کند.

آیات استثنایی

در نوشته‌های برخی از قدما آمده است که در برخی سوره‌ها، آیاتی بر خلاف اصل سوره آمده است. یعنی اگر سوره مکی است برخی آیات آن مدنی و اگر مدنی است برخی آیات آن مکی است. البته ما با تتبعی که انجام داده‌ایم به خلاف این نظر دست یافته‌ایم؛ هر سوره‌ای که مکی است تمام آن مکی است و هر سوره‌ای که مدنی است تمام آن مدنی است^۲. در این کتاب به چند نمونه به اختصار اشاره می‌شود:

نمونه اول: گفته‌اند: در سوره مائده آیه «الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ، الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...»^۳ در عرفات بر پیامبر ﷺ نازل شد^۴، ولی این توهم بر اساس آن است که معیار و شاخص مکی و مدنی را مکان بدانیم و بگوییم هر سوره‌ای که در مکه نازل شده مکی است گرچه پس از هجرت نازل شده باشد. در صورتی که معیار مکی یا مدنی بودن زمان هجرت است و تقسیم مکی و مدنی به پیش از هجرت و پس از هجرت برمی‌گردد. نمونه دوم: گفته‌اند: سوره توبه، آیه‌های «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ... إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ»^۵ هنگام وفات ابوطالب در مکه نازل شده در حالی که پیامبر ﷺ به او وعده داد تا برای آمرزش وی دعا کند^۶. این گفته از کسانی است که سعی بر آن دارند تا ابوطالب را موقع وفات کافر بشمارند. و در جای خود، واهی و مغرضانه بودن این پندار را ثابت نموده‌ایم. لذا صحیح همان است که طبرسی در تفسیر خود آورده که گروهی از مسلمانان پس از فتح مکه، از

۲. رک: التمهید؛ ج ۱، ص ۲۳۷ - ۱۶۹.

۳. تاریخ القرآن؛ ص ۲۷.

۴. صحیح بخاری؛ ج ۲، ص ۱۱۹ و ج ۶، ص ۸۷.

۱. تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۳۵.

۳. مائده؛ ۵.

۵. توبه؛ ۹: ۱۱۴ - ۱۱۳.

پیامبر ﷺ خواستند تا اجازه فرماید برای پدران مشرک خود طلب استغفار کنند. آن‌گاه این آیه نازل شد و به‌طور صریح از این‌کار منع نمود.^۱

نمونه سوم: گفته‌اند: سه آیه نخست سوره یوسف مدنی است. جلال‌الدین سیوطی این نظر را سست می‌داند، ولی عجیب است که شخصیتی مانند ابو عبدالله زنجانی آن‌را پذیرفته.^۲ در استدلال به این‌که این چند آیه مدنی است گفته‌اند: چون کفار مکه از یهود خواستند که در مدینه درباره یوسف از پیامبر ﷺ سؤال کنند، این سه آیه نازل شد. در صورتی‌که وقتی تمام داستان قبلاً در مکه نازل شده است معنا ندارد که مقدمه آن در مدینه نازل شده باشد. البته ممکن است بگوییم برعکس، یهود از کفار و مشرکین مکه خواستند که درباره داستان یوسف ﷺ بپرسند و آنان پرسیدند و این سوره نازل شد.

اسباب نزول

در اهمیت شناخت اسباب نزول یا شأن نزول باید گفت: همان‌گونه که می‌دانیم قرآن، تدریجی و در مناسبت‌های مختلف نازل شده است. بر حسب اقتضا اگر حادثه‌ای پیش می‌آمد یا مسلمانان دچار مشکلی می‌شدند، یک یا چند آیه و احیاناً یک سوره برای رفع مشکل نازل می‌گردید. پر واضح است که آیات نازل شده در هر مناسبتی، به همان حادثه و مناسبت نظر دارد. پس اگر ابهام یا اشکالی در لفظ یا معنای آیه پدید آید، با شناخت آن حادثه یا پیش‌آمد، رفع اشکال می‌کرد. در نتیجه برای دانستن معنا و تفسیر کامل هر آیه، باید به شأن نزول آن رجوع کرد تا کاملاً موضوع روشن شود. پس شأن نزول می‌تواند قرینه‌ای باشد تا دلالت آیه را تکمیل کند و بدون آن، دلالت آیه ناقص می‌ماند. مثلاً در مورد آیه «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا...»^۳ اشکال شده است که محی میان دو کوه صفا و مروه در حج و عمره از ارکان است، چرا به لفظ «لا جناح»^۴ تعبیر شده است؟

۱. تفسیر طبرسی؛ ج ۵، ص ۷۶. ۲. ر.ک: الانفان؛ ج ۱، ص ۱۵. تاریخ القرآن؛ ص ۲۸.

۳. جناح معرب گناه است.

۴. بقره ۲: ۱۵۸.

معنای ظاهری آیه چنین است: گناهی نیست که میان آن دو کوه سعی نماید. این عبارت جواز را می‌رساند نه وجوب را. ولی با مراجعه به شأن نزول آیه روشن می‌شود که این عبارت برای رفع توهم گناه آمده است، زیرا پس از صلح حدیبیه در سال ششم هجری مقرر شد که پیامبر اکرم ﷺ و صحابه سال بعد برای انجام مراسم عمره به مکه مشرف شوند و در این قرار داد چنین آمده بود که به مدت سه روز مشرکان بت‌های خود را از اطراف بیت و هم‌چنین از روی کوه صفا و مروه بردارند تا مسلمانان آزادانه مراسم طواف و سعی را انجام دهند. پس از گذشت سه روز بت‌ها برگردانده شد. برخی از مسلمانان به عللی هنوز مراسم سعی را انجام نداده بودند و با بازگرداندن بت‌ها، چنین گمان بردند که با وجود بت‌ها، سعی میان صفا و مروه گناه است. آیه مذکور نازل شد تا مسلمانان از سعی خودداری نکنند، زیرا اساساً سعی از شعائر الهی است و وجود بت‌ها امر عارضی است و به آن زیان نمی‌رساند^۱. لذا مفهوم این آیه با مراجعه به شأن نزول کاملاً واضح و روشن می‌شود و مسأله جواز یا وجوب سعی در کار نیست، بلکه صرفاً «دفع توهم منع» است. یعنی با وجود بت‌ها معنی از انجام سعی نیست. پس شناخت اسباب نزول نقش اساسی در فهم و پی‌بردن به معانی بسیاری از آیات ایفا می‌کند^۲.

راه شناخت و پی‌بردن به اسباب نزول بسی دشوار است، زیرا پیشینیان در این زمینه مطلب قابل توجهی ثبت و ضبط نکرده‌اند، جز اندکی که کاملاً چاره‌ساز نیست. شاید یکی از علل عدم ضبط دقیق این بود که خود به وضع آشنا بودند و دیگر نیازی نمی‌دیدند که معلومات و مشاهدات خود را به عنوان سند برای آینده ثبت کنند. بعدها روایاتی در این زمینه فراهم شد که بیش‌تر دارای ضعف سند و غیر قابل اعتماد بوده و احیاناً اعمال غرض در کار وجود داشته است. به‌ویژه در دوران تاریک حکومت بنی امیه که از روی غرض ورزی، آیات بی‌شماری با تنظیم شأن نزول‌های ساختگی، طبق دل‌خواه تفسیر و تأویل شده است. از امام احمد بن حنبل در این باره نقل شده: «سه چیز اصل و پایه درستی ندارد: روایاتی که درباره

۲. ر.ک: التمهید؛ ج ۱، ص ۲۴۳ به بعد.

۱. ر.ک: تفسیر عیاشی؛ ج ۱، ص ۷۰.

جنگ‌های صدر اسلام ثبت شده، روایاتی که درباره فتنه‌های آخرالزمان گفته شده و روایاتی که درباره تفسیر و تأویل قرآن آورده‌اند». امام بدرالدین زرکشی از برخی محققین نقل می‌کند: «مقصود بیش‌ترین روایات در این باره قابل اعتماد نیست، نه این‌که همه آن‌ها قابل اعتماد نباشند»^۱. معروف‌ترین کسی که در این باره روایاتی جمع‌آوری کرده‌است، ابوالحسن علی‌بن‌احمد واحدی نیشابوری (متوفای ۴۶۸) است که جلال‌الدین سیوطی (متوفای ۹۱۱) بر او خرده گرفته و می‌گوید که در فراهم کردن روایات ضعیف همت گماشته، صحیح و سقیم را به هم آمیخته و بیش‌تر روایات خود را از طریق کلبی از ابی صالح از ابن عباس آورده‌است که جداً واهی و ضعیف است^۲... سپس خود سیوطی در این زمینه رساله‌ای نگاشته به نام لباب النقول (برگزیده‌های منقول) که خود نیز در انتخاب روایات از روایت‌های ضعیف، مصون نمانده است. مثلاً درباره آیه «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ، وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ، إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ»^۳ نوشته است که پیامبر ﷺ آنگاه که بر سر نعش حمزه ایستاد و او را بدان حالت زار یافت، فرمود: «لَأُمَثِّلَنَّ بِسَبْعِينَ مَنَّهُمْ مَكَانَكَ؛ هرآینه با هفتاد نفر از آنان (قریش) همان کنم که با تو کردند - بریدن گوش و بینی و پاره کردن شکم». آنگاه جبرئیل این آیات را نازل نمود و او را از این کار منع کرد^۴... در حالی که سوره نحل از سوره‌های مکی است. سال‌ها پیش از جنگ اُحُد که در مدینه در سال چهارم هجرت اتفاق افتاد، نازل شده‌است. به علاوه از مقام پیامبر ﷺ که تربیت شده آیین اسلام است و هم‌واره عدل و انصاف را در زندگی خود پیش گرفته، کاملاً به دور است که چنین اندیشه ناعادلانه‌ای را به خود راه دهد. آری آیات فوق در مکه موقعی که مسلمانان مورد شکنجه کفار بودند نازل شد که هرگز تجاوز نکنید و بهتر است شکبیا باشید^۵.

۱. البرهان؛ ج ۲، ص ۱۵۶. ۲. ر.ک: لباب النقول در حاشیه جلالین؛ ج ۱، ص ۱۱.

۳. نحل ۱۶: ۱۲۸ - ۱۲۶. ۴. ر.ک: لباب النقول در حاشیه جلالین؛ ج ۱، ص ۲۱۳.

۵. ر.ک: التمهید؛ ج ۱، ص ۲۵۳ - ۲۴۷.

سبب نزول یا شأن نزول

چه فرقی میان این دو عبارت وجود دارد؟ بیش تر مفسرین فرقی میان این دو قابل نشده اند و هر مناسبتی را که ایجاب کرده است آیه یا آیه هایی نازل شود، گاه سبب نزول و گاه شأن نزول گفته اند. در صورتی که میان این دو عبارت فرق است، از این جهت که شأن نزول اعم از سبب نزول است. هرگاه به مناسبت جریانِ درباره شخص و یا حادثه ای، خواه در گذشته یا حال یا آینده و یا درباره فرض احکام، آیه یا آیاتی نازل شود همه این موارد را شأن نزول آن آیات می گویند، مثلاً می گویند که فلان آیه درباره عصمت انبیا یا عصمت ملائکه یا حضرت ابراهیم یا نوح یا آدم نازل شده است که تمامی این ها را شأن نزول آیه می گویند. اما سبب نزول، حادثه یا پیش آمدی است که متعاقب آن، آیه یا آیاتی نازل شده باشد و به عبارت دیگر آن پیش آمد باعث و موجب نزول گردیده باشد. لذا سبب، اخَص است و شأن اعم.

تنزیل و تأویل

در اصطلاح سلف، تنزیل بر مورد نزول گفته می شود. این مورد می تواند یک واقعه خاص باشد که آن واقعه سبب نزول آیه شده است. ولی تأویل مفهوم عامی است که از آیه برداشت می شود و قابل انطباق بر جریانات مشابه است. در برخی تعبیر به این دو اصطلاح ظهر و بطن نیز گفته می شود که ظهر همان تنزیل و بطن همان تأویل است، زیرا ظاهر آیه همان مورد نزول را می رساند و در بطن آیه مفهوم گسترده تری نهفته است. فَضَّل بن یسار درباره حدیث معروف «ما فی القرآن آیه الا و لها ظهر و بطن» که از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است، از امام صادق علیه السلام سؤال کرد. حضرت در جواب فرمود: «ظهر تنزیله و بطنه تأویله، منه ما قد مضی و منه ما لم یکن، یجری کما تجری الشمس و القمر»^۱ ظهر همان مورد نزول آیه است و بطن تأویل آن [که موارد قابل انطباق را شامل می شود]. برخی در گذشته اتفاق افتاده و برخی هنوز نیامده است. قرآن [پیوسته زنده و جاوید و قابل بهره گیری است و] مانند آفتاب و ماه در جریان است». در حدیث دیگر می فرماید: «ظهر القرآن الذین

نزل فیهم و بطنه الذین عملوا بمثل أعمالهم؛^۱ ظهر، کسانی را در بر می گیرد که آیه درباره آنان نازل شده است و بطن کسانی را شامل می شود که کرداری مانند کردار آنان داشته باشند».

استفاده فقهی از شأن نزول و تنزیل و تأویل

فقه‌ها و دانش‌مندان اسلامی با توجه به سبب و شأن نزول و ظهر و بطن آیات، قاعده‌ای را به دست آورده‌اند و با تمسک به آن قاعده، احکام را استنباط می‌کنند. آن قاعده عبارت است از: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد؛ اعتبار به گستردگی لفظ است، نه خصوصیت مورد». یعنی یک فقیه دانا و توانا باید خصوصیات مورد را کنار بگذارد و از جنبه‌های عمومی لفظ بهره بگیرد. البته جنبه‌های خصوصی برای فهم دلالت کلام مفید است، ولی انحصار را نمی‌رساند، زیرا احکام الهی پیوسته همگانی بوده و در همه زمان‌ها جریان دارند. اینک دو نمونه از آیات را می‌آوریم که در روایات، جنبه کلی آن بررسی شده و مورد استفاده قرار گرفته است:

نمونه اول: در سوره بقره چنین آمده است: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»^۲. این آیه از آیاتی است که دارای ظهر و بطن (تنزیل و تأویل) است که با راه‌نمایی امام معصوم جنبه عمومی آن روشن شده است. این آیه در ظاهر با آیاتی که ایجاب می‌کند حتماً رو به کعبه نماز بخوانید منافات دارد، ولی با مراجعه به شأن نزول، این تنافی برطرف می‌شود.

شأن نزول آیه چنین است: یهودیان به مسلمانان اعتراض می‌کردند که اگر نماز گزاردن به سوی بیت المقدس حق است، آن‌گونه که تاکنون عمل می‌شد پس تحویل آن به سوی کعبه باطل است و اگر رو به سوی کعبه نماز خواندن حق است، پس بطلان آن چه تاکنون خوانده شده است ثابت می‌شود. خداوند در این آیه جواب می‌دهد که هر دو کار حق بوده و هست زیرا اصل نماز، یک حقیقت ثابت

۱. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱، حدیث ۴.

۲. بقره ۲: ۱۱۵.

است ولی رو به سوی کعبه یا بیت المقدس، یک امر اعتباری محض است که برای ایجاد وحدت در صفوف نمازگزاران به آن دستور داده شده است. به هر کجا که رو کنی خدا هست و رو به خدا ایستاده‌ای. پس رو به مشرق نمازگزاردن به جهت قرار داشتن کعبه (مکه) در شرق مدینه و رو به مغرب نماز خواندن به دلیل قرار داشتن بیت المقدس در غرب مدینه همگی از آنِ خداست و روبه خداست. خداوند در تنگنای جهت خاص قرار نگرفته است: «إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ».

در روایات، از این آیه استفاده دیگری نیز شده است و آن این که می توان نمازهای مستحبی را در حالت سواره به هر سویی که در حرکت است به جای آورد.^۱ این بطن آیه است که با فهم معصومین علیهم السلام بدان رهنمون شده ایم.

نمونه دوم: در سوره جن می خوانیم: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا».^۲ مساجد، یا جمع مسجد به معنای معبد و جای گاه عبادت است که معنای آیه بر این فرض چنین می شود: مساجد از آن خداست و کسی را با خدا نخوانید. یا جمع مسجد (مصدر میمی) یعنی عبادت و پرستش است؛ یعنی پرستش جز خدا را نباید و در مقام عبادت کسی را با خدا نام نبرید. بر هر دو فرض، ظاهر آیه از شریک قرار دادن در مقام عبادت منع می کند. ولی طبق روایت صحیحی که در دست داریم معنای دیگری نیز از آیه استنباط می شود که مسجد را شامل «ما یُسجد به» (مواضع سجود) گرفته است. گروهی از مفسرین؛ مانند سعید بن جبیر و زجاج و فراء گفته اند: مساجد شامل مواضع سجود (اعضای سبعه در حال سجود) نیز می شود که این مواضع از آن خداست و خداوند آن ها را به انسان ارزانی داشته است و نباید برای دیگری به کار گرفت.^۳ از امام محمد تقی علیه السلام نیز همین تأویل به این صورت آمده که در مورد موضع قطع دزدی در حضور خلیفه عباسی، معتصم بالله، سؤالی مطرح شد. هر کس به فراخور حال خود سخنی گفت. آن گاه امام علیه السلام فرمود: «از بن انگشتان». از مدرک این فتوی از امام سؤال شد. فرمود: «کف دست یکی از مواضع هفت گانه در حال سجود است و از آن خداست و نباید قطع شود».^۴ زیرا عقوبت

۱. ر.ک: وسایل الشیعه؛ ج ۳، ابواب قبله، باب ۸ و ۱۵.

۲. جن ۷۲: ۱۸. ۳. ر.ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۳۷۲.

۴. وسایل الشیعه؛ ج ۱۸، ابواب حد السرقة، باب ۴.

سارق باید بر چیزی واقع شود که از آن خود اوست.

راه یافتن به اسباب نزول

چون اسباب نزول از راه نقل روایت به دست می آید و متأسفانه وقایع و حوادث در گذشته ضبط نمی شد، بنابراین غالب روایات منقول چندان منابع قابل اعتمادی نیستند، جز اندکی که بیش تر آن ها ضعیف السند یا متعارض و متهاافت است. واحدی در اسباب النزول می گوید: «جایز نباشد در اسباب نزول آیات چیزی گفته شود، مگر آن که روایت صحیح و قابل اعتمادی در دست باشد و از کسانی روایت شده باشد که خود شاهد حوادث اتفاق افتاده آن زمان بوده باشند. نه آن که از روی حدس و گفته های بی اساس، سخنی گفته باشند». سپس از ابن عباس روایت می کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «از نقل حدیث بهره یزید مگر بدان علم و شناخت صحیح داشته باشید، زیرا هر کس بر من و قرآن دروغی ببندد، جای گاه خود را در آتش فراهم ساخته است». لذا سلف صالح از هرگونه سخن درباره قرآن خودداری می کردند. محمد بن سیرین می گوید: «از عبیده، یکی از سرشناسان تابعین، درباره تفسیر آیه ای از قرآن پرسشی نمودم گفت: رفتند کسانی که می دانستند در چه جهت قرآن نازل شده است». یعنی علم به اسباب النزول داشته اند. واحدی می گوید: «در این زمان بسیارند کسانی که در این زمینه دروغ پردازی های فراوانی دارند، لذا برای رسیدن به حقایق قرآن باید راه احتیاط را پیمود»^۱. سخن امام احمد بن حنبل در این باره گذشت: «ثلاثة لا أصل لها: المغازی و الفتن و التفسیر». جلال الدین سیوطی، با تمام توانی که در این زمینه ها دارد، نتوانسته است بیش از ۲۵۰ حدیث مسند، اعم از صحیح و سقیم جمع آوری کند^۲، ولی خوشبختانه در مکتب اهل بیت علیهم السلام روایات فراوانی است که به گونه صحیح از طرق ایشان به دست ما رسیده است و تا به حال بیش از چهار هزار روایت در این زمینه جمع آوری شده است^۳.

منابعی که امروزه در دست داریم و برای دستیابی به اسباب نزول مورد استفاده

۲. رک: الاتقان؛ ج ۴، ص ۲۵۷ - ۲۱۴.

۱. اسباب النزول؛ ص ۴.

۳. این روایات به وسیله جناب آقای برهان جمع آوری شده است و در ده مجلد آماده چاپ است.

قرار می‌گیرند تا حدودی قابل اطمینانند. مانند جامع البیان طبری، الدر المنثور سیوطی، مجمع البیان طبرسی، تبیان شیخ طوسی و علاوه بر آن‌ها کتاب‌هایی نیز به‌طور خاص دربارهٔ اسباب نزول نگاشته شده‌است، مانند اسباب النزول واحدی و لباب النقول سیوطی. البته در این نوشته‌ها صحیح و سقیم درهم آمیخته و بایستی با کمال دقت در آن‌ها نگریم. تشخیص درست از نادرست، مخصوصاً در موارد تعارض، به یکی از راه‌های زیر امکان دارد:

۱. باید سند روایت، به‌ویژه آخرین کسی که روایت به او منتهی می‌شود مورد اطمینان باشد. یعنی یا معصوم باشد یا صحابی مورد اطمینان؛ مانند عبدالله بن مسعود و ابی بن کعب و ابن عباس که در کار قرآن سر رشته داشته و مورد قبول امت بوده‌اند. و یا از تابعین عالی‌قدر باشد؛ مانند مجاهد، سعید بن جبیر و سعید بن مسیب که هرگز از خود چیزی نمی‌ساختند و انگیزهٔ دروغ‌پردازی نداشته‌اند.

۲. باید تواتر یا استفاضه (کثرت نقل) روایات ثابت شده باشد، گرچه با الفاظ مختلف ولی مضموناً متحد باشند و در صورت اختلاف در مضمون، قابل جمع باشند. در این صورت اطمینان حاصل می‌شود که خبر مذکور صحیح است؛ مانند روایاتی که دربارهٔ تحویل قبله و اسباب نزول آیات مربوط وارد شده‌است.

۳. باید روایاتی که دربارهٔ سبب نزول آیات وارد شده‌است، به‌طور قطعی اشکال را حل و ابهام را رفع کند. که این خود شاهد صدق آن حدیث خواهد بود، گرچه از لحاظ سند به اصطلاح علم الحدیث روایت صحیح یا حسن نباشد. بیش‌تر وقایع تاریخی از همین قبیل هستند که با ارتباط دادن چند واقعهٔ تاریخی به صحت یک جریان پی می‌بریم و آن‌را می‌پذیریم و گرنه از راه صحت اسناد امکان پذیرش نیست. در مورد آیه «نسیء» مطلب از همین قرار است.

در سورة توبه آمده‌است: «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ غَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ غَامًا يُؤَاوِئُونَ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحِلُّونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ، زَيْنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»^۱ نسیء [= جابه‌جا کردن و تأخیر ماه‌های حرام] فزونی در

کفر [مشرکان] است که با آن، کافران گم‌راه می‌شوند. یک سال آن را حلال و سال دیگر آن را حرام می‌کنند تا به مقدار ماه‌هایی که خداوند حرام کرده موافق سازند [و عدد چهار ماه به پندارشان تکمیل گردد] و به این ترتیب آن‌چه را خدا حرام کرده، حلال گردانند. اعمال زشتشان در نظرشان زیبا جلوه داده شده و خداوند گروه کافران را هدایت نمی‌کند».

جنگ در ماه‌های حرام ممنوع بود و دلیل آن، برای به وجود آمدن امنیت در مسیر رفت و آمد عرب که از دورترین نقاط جزیره برای حج در سه ماه ذوالقعدة، ذوالحجه و محرم و در ماه رجب برای ادای عمره به مکه سفر می‌کردند، بوده است. ولی زورگویان قبایل عرب هرگاه در آستانه پیروزی بر قبیله دیگر قرار می‌گرفتند و أحياناً یکی از ماه‌های حرام پیش می‌آمد، جای آن ماه را با ماه دیگر عوض می‌کردند. مثلاً می‌گفتند فعلاً ماه رجب را از جای خود برمی‌داریم و ماه شعبان را جلو می‌آوریم و با این توجیه به جنگ خود ادامه می‌دادند و در احکام الهی و سنت جاری تصرف می‌کردند. این شیوه ناپسند در سال نهم هجری به کلی ممنوع شد^۱. بنابراین آن‌چه در سبب نزول آیه آمده است با جملات آیه تطبیق می‌کند و قرائن و شواهد هم مطلب را تأیید می‌کند و از معنای آیه هم رفع ابهام می‌کند، گرچه از نظر سند قوی نباشد. موارد دیگر را می‌توان بر اساس این قاعده تبیین نمود.

حضور ناقل سبب

آیا شرط است ناقل سبب نزول خود شاهد حادثه باشد؟ بیش‌تر علما حضور ناقل اول سبب نزول را شرط کرده‌اند تا سند روایت از خود واقعه منقطع نباشد؛ و سند تا وی نیز متصل بوده باشد. واحدی می‌گوید: «لا یحلّ القول فی أسباب النزول إلا بالروایة و السماع ممن شاهدوا التنزیل و وقفوا علی الأسباب و بحثوا عن علمها»^۲. ولی دیگران علم قطعی ناقل را به سبب نزول کافی می‌دانند و حضور او را در حادثه شرط نمی‌دانند. حاکم نیشابوری در علم‌الحديث گفته است: «اگر صحابی‌ای که زمان وحی و نزول قرآن را درک کرده است بگوید: آیه کذا در حادثه

کذا نازل شد، این کلام به منزله حدیث مسند است. یعنی حدیث، منقول از پیامبر ﷺ تلقی می‌شود^۱. این قول صحیح‌تر به نظر می‌رسد، زیرا حضور ناقل با فرض قاطع بودن، عادل بودن و صادق بودن او در گفتار خود، شرط نیست و صرفاً وثاقت و درستی و مورد اعتماد بودن او مورد نظر است. به همین دلیل روایات منقول از ائمه اطهار علیهم‌السلام درباره قرآن برای ما اطمینان بخش است و مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

اسامی و اوصاف قرآن

مفسر بزرگ قرن ششم جمال‌الدین ابوالفتح رازی در مقدمه تفسیر خود ۴۳ نام برای قرآن آورده است^۲ که بیش‌تر جنبه وصفی دارد. و طبرسی در مجمع‌البیان به نام‌های قرآن، فرقان، کتاب و ذکر اکتفا کرده است^۳. بدرالدین زرکشی^۴ نقل می‌کند که حرالی کتابی در این زمینه نوشته و بیش از نود اسم یا وصف برای قرآن یادآور شده است. از قاضی عزیزی نیز ۵۵ نام و عنوان برای قرآن نقل شده است که در جدول ذیل آمده و ۴۳ نام اول آن با نظر ابوالفتح رازی مشترک است.

ردیف	نام یا وصف قرآن	شاهد	نام سوره	شماره آیه
۱	قرآن	إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ	قیامت	۱۷ و ۱۸
۲	فرقان	بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَأَنْزَلَ الْقُرْآنَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُورْقَانَ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُورْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا	انفال آل عمران	۲۹ ۳ و ۴
۳	کتاب	إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ	فاطر نساء	۲۹ ۱۰۵

۱. المستدرک؛ ج ۲، ص ۲۵۸ و ۲۶۳. معرفة علوم الحديث؛ ص ۲۰ - ۱۹.

۲. ر. ک: ابوالفتح رازی؛ الروض الجنان و روح الجنان؛ ج ۱، مقدمه، ص ۵.

۳. تفسیر طبرسی؛ ج ۱، مقدمه، فن رابع، ص ۱۴.

۴. البرهان؛ ج ۱، ص ۲۷۶ - ۲۷۳. الانقان؛ ج ۱، ص ۱۴۶ - ۱۴۳.

فصل دوم - نزول قرآن / ۱۰۷

۴	ذکر	ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ ذَلِكَ نُنْزِلُكَ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ وَلَقَدْ بَسَّسْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ وَاللَّهُ لَنُنَزِّلَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَفْسِيرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ مُفْسِكٌ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَيِّنَاتٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَإِنَّهُ لَتَذْكُرَةٌ لِلْمُتَّقِينَ إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَ مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ هَذَا بَيِّنَاتٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ	بقره آل عمران حجر نحل زخرف انبيا ص يس فصلت قمر شعراء انسان اسراء زمر كهف نجم طور يونس الحاقة مزمل هود آل عمران	۲ ۵۸ ۹ ۴۴ ۴۴ ۵۰ ۱ ۶۹ ۴۱ ۱۷ ۱۹۲ ۲۳ ۱۰۶ ۲۳ ۶ ۶۰ و ۵۹ ۳۴ ۵۷ ۴۸ ۱۹ ۱۲۰ ۱۳۸
۵	تنزيل			
۶	حديث			
۷	موعظه			
۸	تذکره			
۹	ذکری			
۱۰	بيان			

۲	بقرة	ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ	هدى	۱۱
۴۴	فصلت	أَعْلَمِي وَعَزِيْزِي قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَبَيِّنَاتٌ	شفاء	۱۲
۳۷	رعد	وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا	حكم	۱۳
۳۴	احزاب	وَإِذْ تَخْرُجُ مَا بَثَلْنَا فِي بُيُوتِكُمْ مِّنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ	حكمت	۱۴
۵۸	آل عمران	ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ	حكيم	۱۵
		وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِّنَ	مهيمن	۱۶
		الْكِتَابِ وَهُدًى وَإِسْلَامًا عَلَيَّهِ		
۴۸	مائده	إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآتَيْنَاهُ	هادى	۱۷
۲۰۱	جن	وَآتَيْنَا التَّوْرَ الَّتِي أَنزَلْنَا مَعَهُ	نور	۱۸
۱۵۷	اعراف	وَإِنَّهُ لَهْدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ	رحمت	۱۹
۷۷	نمل	وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا	عصمت	۲۰
۱۰۳	آل عمران	وَإِنَّمَا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ	نعمت	۲۱
۱۱	ضحى	وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْبَقِيَّةِ	حق	۲۲
۵۱	حاقة	وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ	تبيان	۲۳
۸۹	نحل	بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ	بصائر	۲۴
۴۳	فصص	هَٰذَا ذِكْرُ مَنَازِكِ الْوَحْيِ	مباركى	۲۵
۵۰	انبيا	قُلْ وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ	مجيد	۲۶
۱	ق	وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ	عزيز	۲۷
۴۱	فصلت	وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سُبْحَانَ الْمَلِكِ الْقَلِيمِ	عظيم	۲۸
۸۷	حجر	إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ	كريم	۲۹
۷۷	واقعه	وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا	سراج	۳۰
۴۶	احزاب	وَسِرَاجًا مُنِيرًا، (سراج منير) «سراج منير» قرآن باشد كه هم راه	منير	۳۱
		پيامبر فرستاده شد.		
۴۶	احزاب	كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ بَشِيرًا وَنَذِيرًا	بشير	۳۲
۴۰۳	فصلت	فَاعْرِضْ أَكْثَرَهُمْ		
۴	فصلت	بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَاعْرِضْ أَكْثَرَهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ	نذير	۳۳

فصل دوم - نزول قرآن / ۱۰۹

۳۴	صراط	إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ	حمد	۶
۳۵	حبل	وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا	آل عمران	۱۰۳
۳۶	روح	وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا	شوری	۵۲
۳۷	قصص	نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ	یوسف	۳
۳۸	فصل	إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ	طارق	۱۳
۳۹	نجوم	فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ، (بنابرآنکه نجوم به معنای تدریجی قرآن باشد).	واقعه	۷۵
۴۰	عجب	إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا	جن	۱
۴۱	قیم	وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ يَوْجًا قِيمًا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا	کهف	۲ و ۱
۴۲	مبین	بِذَلِكَ آيَاتِ الْكِتَابِ الْمُبِينِ	یوسف	۱
۴۳	علی	وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ	زخرف	۴
۴۴	کلام	وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ	توبه	۶
۴۵	قول	وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ	قصص	۵۱
۴۶	بلاغ	هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ	ابراهیم	۵۲
۴۷	متشابه	اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا	زمر	۲۳
۴۸	عربی	قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ	زمر	۲۸
۴۹	عدل	وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا	انعام	۱۱۵
۵۰	بشری	هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ	نمل	۲
۵۱	امر	ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْنَا	طلاق	۵
۵۲	ایمان	سَمِعْنَا شِدَادًا يَنْادِي لِلْإِيمَانِ	آل عمران	۱۹۳
۵۳	نبأ	عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ	نبأ	۲ و ۱
۵۴	وحی	إِنَّمَا أَنْذَرُكُمْ بِالْوَحْيِ	انبیا	۴۵
۵۵	علم	وَلَيْنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ	رعد	۳۷

مفهوم سوره و آیه

سوره از «سور بلد» (دیوار بلند و گرداگرد شهر) گرفته شده است، زیرا هر سوره آیاتی را دربر گرفته است و به آن احاطه دارد؛ مانند حصار (سور) شهر که خانه‌هایی را دربر گرفته است.

برخی آن را به معنای بلندای شرف و منزلت رفیع گرفته‌اند، زیرا بنا بر گفته ابن فارس یکی از معانی سوره، علو و ارتفاع است و «سارِ یسور» به معنای غضب نمودن و برانگیخته شدن از همین ماده است. هر طبقه از ساختمان را نیز سوره می‌گویند.

ابوالفتح رازی می‌گوید: «بدان که سوره را معنا منزلت بود از منازل شرف و دلیل این، قول نابغه ذبیانی است:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَعْطَاكَ سُورَةً تَرَى كُلَّ مَلَكٍ دُونَهَا يَتَذَبَّدُ

نمی‌بینی که خداوند به تو شرف و منزلتی رفیع داده است که هر پادشاهی نزد آن متزلزل می‌نماید». اضافه می‌کند: «باروی شهر را از آن جهت سُور خوانند که بلند و مرتفع باشد»^۱.

برخی دیگر آن را از «سُور» به معنای پاره و باقی مانده چیزی دانسته‌اند. ابوالفتح در این باره می‌گوید: «اما آن که مهموز گوید، اصل آن از «سور الماء» باشد و آن بقیه آب بود در آبدان و عرب گوید: «أَسَارَتْ فِي الْإِنَاء» اگر در ظرف چیزی باقی گذاری. از همین جاست که اعیسی بنی ثعلبه - شاعر عرب - می‌گوید:

فَبَائَتْ وَ قَدْ أَسَارَتْ فِي الْفَوَادِ صَدْعاً عَلَى نَائِبِهَا مُسْتَطِيرَا

آن زن، از من جدا شد و در دل باقی گذارد شکافی عمیق بر اثر دوری خود که هر لحظه در حال گسترش است»^۲.

بنابراین، سوره در اصل سوره بوده (به معنای پاره‌ای از قرآن) و به منظور سهولت در تلفظ، همزه به واو بدل شده است، و تمام قاریان متفقاً آن را با واو خوانده‌اند و در هیچ یک از موارد نه گانه که در قرآن آمده کسی آن را با همزه قرائت نکرده است. / آیه، به معنای علامت است، زیرا هر آیه از قرآن نشانه‌ای بر درستی سخن

حق تعالی است یا آن‌که هر آیه مشتمل بر حکمی از احکام شرع یا حکمت و پندی است که بر آن‌ها دلالت دارد:

«وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ»^۱ و «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْتَلُوها عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ»^۲ و «... كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^۳.

جاحظ گوید: «خداوند کتاب خود را - کلاً و بعضاً - بر خلاف شیوه عرب نام‌گذاری کرد و تمام آن را قرآن نامید. چنان‌که عرب مجموع اشعار یک شاعر را دیوان می‌گوید. و بعض (پاره) آن را مانند قصیده دیوان، سوره و بعض سوره را مانند هر بیت قصیده، آیه نامیده و آخر هر آیه را مانند قافیه در شعر، فاصله گویند»^۴.

راغب اصفهانی می‌گوید: «آیه، شاید از ریشه «أَيٌّ» گرفته شده باشد، زیرا آیه است که روشن می‌کند: «أَيُّا مِنْ أَيٍّ؟ کدام از کدام است» ولی صحیح آن است که از «تَأْيِي» اخذ شده باشد، زیرا تَأْيِي به معنای تَثْبُت و پایداری است. گویند: «تَأْيِي أَيُّ أَرْفُق؟ مدارا کن، آرام باش» و شاید از «أَوَى إِلَيْهِ» گرفته شده باشد، به معنای پناه بردن و جای‌گزین کردن و هر ساختمان بلندی را ایه گویند: «أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ»^۵؛ در زمین‌های مرتفع ساختمان‌های بلندی به پا می‌دارید و بیهوده کاری می‌کنید».. سپس گوید: «هر جمله‌ای از قرآن را که بر حکمی از احکام دلالت کند آیه گویند، خواه سوره کامل باشد یا چند فصل یا یک فصل از یک سوره، و گاه به یک کلام کامل که جدا از کلام دیگر باشد آیه گویند. به همین اعتبار آیات سوره‌ها قابل شمارش است و هر سوره را مشتمل بر چند آیه گرفته‌اند»^۶.

لازم است به‌طور اختصار یادآور شویم که احتمال هر سوره بر تعدادی آیات، یک امر توقیفی است. و کوچک‌ترین سوره - سوره کوثر - شامل بر سه آیه است. و بزرگ‌ترین سوره - سوره بقره - شامل بر ۲۸۶ آیه است. به هر تقدیر کم یا زیاد بودن آیه‌های هر سوره با دستور خاص پیامبر اکرم ﷺ انجام گرفته و هم‌چنان بدون دخل و تصرف تاکنون باقی است، و در این امر سری نهفته است که مربوط به اعجاز قرآن

۱. بقره ۲: ۹۹.

۲. بقره ۲: ۲۵۲.

۳. بقره ۲: ۲۶۶.

۴. الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۴۳.

۵. شعراء ۲۶: ۱۲۸.

۶. المفردات؛ ذیل ماده «أَيٌّ».

و تناسب آیات می‌باشد.

اسامی سوره‌ها

اسامی سوره‌ها مانند تعداد آیات هر سوره توقیفی است، و با صلاح دید شخص پیامبر نام‌گذاری شده است. بیش‌تر سوره‌ها یک نام دارد و برخی دو یا چند نام. این نام‌گذاری‌ها، طبق شیوه عرب با کوچک‌ترین مناسبت انجام می‌گرفته است^۱ که وجه تسمیه برخی از آن‌ها در جدول زیر آمده است:

نام سوره	وجه تسمیه
بقره	استعمال لفظ بقره و سخن گفتن درباره آن فقط در این سوره بوده است؛ گرچه لفظ «البقر» در سوره انعام (آیه ۱۴۴ و ۱۴۶) و لفظ «بقرات» در سوره یوسف (آیه ۴۳ و ۴۶) آمده است ولی با آن تفصیلی که در سوره بقره درباره آن سخن گفته شده، در آن‌ها مطلبی نیامده.
آل عمران	لفظ «آل عمران» فقط دو بار در این سوره (آیه ۳۳ و ۳۵) آمده است و در جای دیگر قرآن نیست.
نساء	در هفده آیه از این سوره احکام نساء به تفصیل آمده است.
مائده	فقط در این سوره (آیه ۱۱۲ و ۱۱۴) لفظ «مائده» آمده است و در جای دیگر قرآن ذکر نشده است.
انعام	در شش آیه از این سوره بیش از سایر سوره‌ها درباره انعام سخن گفته شده است.
اعراف	فقط در این سوره (آیه ۴۶ و ۴۸) لفظ «اعراف» دو بار آمده است.
انفال	فقط در این سوره (آیه ۱) لفظ «انفال» دو بار آمده است.
برائت	درباره برائت از مشرکین گفته شده است و در جای دیگر قرآن بدین صورت مطلبی نیامده است.
یونس	تنها سوره‌ای است در قرآن که از حالات حضرت یونس سخن به میان آمده است.
هود	فقط در این سوره درباره حضرت هود سخن گفته شده است.
یوسف	در این سوره بیست و پنج بار نام مبارک این پیامبر تکرار شده است.
رعد	تنها سوره‌ای (آیه ۱۳) است که از تسبیح رعد سخن گفته شده است و در سوره بقره (آیه ۱۹) از رعد فقط نامی برده شده است.
ابراهیم	به تفصیل از دعای ابراهیم درباره شهر مکه و ذریه طیبه اش، سخن گفته شده است.
حجر	تنها سوره‌ای است که در آن از اصحاب حجر سخن گفته شده است.
نحل	تنها سوره‌ای است که از نحل سخن به میان آمده است.
اسراء	تنها سوره‌ای است که در آن از اسراء سخن گفته شده است.

نام سوره	وجه تسمیه
کَهِف	تنها سوره‌ای است که در آن دربارهٔ اصحاب کَهِف مطلبی آمده است.
مَریَم	تنها در این سوره سرگذشت حضرت مریم با عنوان «وَاذْکُرْ فِی الْکِتَابِ مَریَمَ...» (آیات ۳۵ - ۱۶) به تفصیل آمده و در سورهٔ آل عمران با عنوان آل عمران به شرح حال او اشاره شده است.
طه	با لفظ «طه» آغاز شده است.
انبیا	تنها سوره‌ای است که از انبیای معروف (نزد عرب) سخن به میان آمده است.
حج	در این سوره به تفصیل (آیات ۳۸ - ۲۵) از احکام حج سخن گفته شده و اعلام به حج شده است: «وَأَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ...».
مؤمنون	این سوره با جملهٔ «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ...» آغاز شده است.
نور	آیهٔ نور در این سوره آمده است.
فرقان	در این سوره قرآن با نام فرقان آورده شده و نزول آن یادآوری شده است و خداوند به خود تبریک گفته است.
شعراء	تنها سوره‌ای است که لفظ «شعراء» در آن آمده است.
نمل	این سوره تنها سوره‌ای است که در آن از نمل سخن گفته شده است.
قصص	در این سوره عبارت «قَصُّ عَلَیْهِ الْقِصَصِ» (هم فعل و هم مصدر) آمده است، گرچه در سورهٔ یوسف نیز «نَقَضَ عَلَیْكَ أَحْسَنَ الْقِصَصِ» آمده، ولی در آن جا اولویت با تسمیه به نام یوسف بوده است.
عنکبوت	تنها سوره‌ای است که این نام در آن برده شده است.
روم	تنها سوره‌ای است که این نام در آن برده شده است.
سجده	به جهت اشتغال آن برآیهٔ سجده بدین نام نامیده شده است، البته در سه سورهٔ دیگر نیز آیهٔ سجده وجود دارد، ولی اولویت در آن‌ها با دیگر نام‌هاست.
احزاب	تنها سوره‌ای است که در آن به واقعهٔ احزاب اشاره شده است.
سبا	تنها سوره‌ای است که در آن لفظ «سبأ» ذکر شده است.

به گونه‌ای که ملاحظه شد در نام‌گذاری سوره‌ها مناسبتی وجود دارد. البته عللی که در این نام‌گذاری‌ها ذکر می‌شود هرگز وجه انحصار ندارد، زیرا در نام‌گذاری، کم‌ترین مناسبت کافی است: «يَكْفِي فِی التَّسْمِيَةِ أَذْنِی مَنَاسِبَةٌ».

تعدد نام برخی سوره‌ها

بیش‌تر سوره‌ها یک نام دارند. برخی دو یا سه یا بیش‌تر که این تعدد در نام به جهات خاصی بوده است. مانند:

سورهٔ حمد با نام فاتحة الكتاب و ام الكتاب و السبع المثانی. جلال الدین سیوطی

بیش از بیست نام برای این سوره آورده است^۱.
 فاتحه‌الکتاب: از آن جهت بدین نام خوانده شده که نخستین سوره قرآن است. نه فقط در مصحف شریف به عنوان اولین سوره ثبت شده، بلکه اولین سوره کاملی است که از آسمان فرود آمده است.

أم‌الکتاب: أم به معنای مقصد و هدف است و سوره حمد بدین جهت ام‌الکتاب خوانده شده که تمام اهداف و اغراض قرآنی در این سوره کوتاه فراهم شده است. از این رو این سوره را افضل سُور قرآنی به شمار آورده‌اند.

السبع المثانی: مشتمل بر هفت آیه و از سوره‌های کوتاه است (که به آن‌ها مثانی گفته می‌شود). از این جهت مثانی گفته می‌شود که قابل تکرار است، و بیش از سوره‌های بلند تلاوت می‌شود.

۱ | نمونه‌هایی از نام‌های متعدّد سوره‌ها در زیر ارائه می‌شود:

۱۰ توبه، پراشت.	۱۰ نبأ، عم.
۱۱ اسراء ^۲ ، سبحان، بنی اسرائیل.	۱۱ بیته، لم یکن.
نمل، سلیمان.	۱۲ ماعون، دین، رأیت.
غافر، مؤمن.	مسد، تبت.
فصلت، سجده.	توحید، إخلاص ^۳ .
محمد، قتال.	دھر، إنسان، هل أتى.
قمر، افتربت.	فریش، ایلاف.
ملک، تبارک.	۱۳ شرح، إنشراح.
۱۴ معارج، سأل، واقع.	

۹ نام‌های گروهی سوره‌های قرآن

۱. سبع طوال: هفت سوره طولانی بقره، آل عمران، نساء، أعراف، أنعام، مائده و دو سوره انفال و براءت که به جای یک سوره شمرده شده‌اند.
۲. مثنین: سوره‌هایی که عدد آیات آن‌ها از صد متجاوز است. ولی از لحاظ حجم

۱. الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۵۱.

۲. أسرى به صورت فعل ماضی از مصدر إسرائ نیز آمده است.

۳. ر. ک: الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۵۹ - ۱۵۵.

- به سبع طوال نمی‌رسند که نزدیک به دوازده سوره‌اند و عبارتند از: یونس، هود، یوسف، نحل، اسراء، کهف، مریم، طه، انبیا، مؤمنون، شعراء و صافات^۱.
۳. مثانی: سوره‌هایی که عدد آیات آن‌ها زیر صد قرار دارد و نزدیک بیست سوره‌اند. از این جهت مثانی گفته می‌شوند که قابل تکرارند و به جهت کوتاه بودن بیش از یک مرتبه تلاوت می‌شوند.
۴. حوامیم: هفت سوره‌ای که با حروف «حم» شروع می‌شود که عبارتند از: مؤمن، فصلت، شوری، زخرف، دخان، جاثیه و احقاف.
۵. ممتحنات: نزدیک به بیست سوره‌اند و عبارتند از: فتح، حشر، سجده، طلاق، ن و القلم، حجرات، تبارک، تغابن، منافقون، جمعه، صف، جن، نوح، مجادله، ممتحنه و تحریم.
۶. مفصلات: از سوره الرحمن تا آخر قرآن است. به جز چند سوره که از ممتحنات یا مثنین شمرده شده‌اند. چون فواصل (آیه‌های) این سوره‌ها کوتاه است بدین نام نامیده شده‌اند.

اعراب نام سوره‌ها

نام هر یک از سوره‌ها برای آن سوره‌ها عَلم است. بنابراین اگر با یکی دیگر از اسباب منع صرف جمع شود «غیر منصرف» خواهد بود. مثلاً سوره‌های یونس، یوسف، ابراهیم، لقمان و سَبَأ، به سبب «عجمه» و سوره‌های عبس، فصلت، اقتراب، قل أوحی، تبارک، تَبَّت و لم یکن، به سبب «وزن فعل» و سوره‌های فاتحه، توبه، براءت، قریش و مریم به سبب «تأنیث» و سوره‌های النعمان، انسان و رحمان به سبب «الف و نون» غیر منصرفند. ولی بیش‌تر نام‌های سُور، چون با «الف و لام» است، جنبه غیر منصرف بودن آن‌ها منتفی است.

برخی از اسامی، به جهت یک حرفی یا دو حرفی بودن، مبنی‌اند؛ مانند

۱. سوره شعراء دارای ۲۲۸ آیه کوتاه و هم‌چنین سوره صافات دارای ۱۸۲ آیه کوتاه است و بدین جهت از سُور مثنین شمرده شده‌اند که از لحاظ حجم سوره همانند سوره‌های مثنین می‌باشند.

سوره‌های ق، ص، یس و طه.

برخی دیگر با همان هیأت که عَلم شده است خوانده می‌شود؛ مثلاً مَطْفَفین در سه حالت رفع و نصب و جرّ با «یاء» است و اعراب آن روی «نون» خواهد بود. مؤمنون، کافرون و منافقون در سه حالت با واو، زیرا تنها حالت اولیه نقل، ملحوظ می‌گردد و پس از علم شدن حالت افرادی دارد. ابوحیان توحیدی می‌گوید: «نام‌هایی که به صورت جمله باشد؛ مانند «قُلْ أُوحِيَ»^۱ و «أَتَى أَمْرُ اللَّهِ»^۲ یا فعلی که مشتمل بر ضمیر نباشد؛ مانند عبس، اعراب آن‌ها اعراب غیر منصرف است، زیرا از حالت جمله بودن یا فعل بودن بیرون آمده و اسم شده است. دیگر اسماء سور که از حروف هجا نباشند، اگر با الف و لام باشند، معربند و الا غیر منصرف خواهند بود»^۳.

عدد سوره‌ها و آیات قرآن

قرآن با ۱۱۴ سوره از روز نخست به همین صورت فعلی، نه کم و نه زیاد، نازل شده و از طریق پیامبر ﷺ با نقل صحابه و تابعین به دست ما رسیده است. این عدد متواتر است، زیاده بر این فاقد اعتبار و کمتر از این فاقد دلیل است. گفته شده است: مصحف عبدالله بن مسعود، فاقد سوره حمد و دو سوره مُعَوِّذَتَین (ناس و فلق) بوده است. او بر این باور بود که سوره حمد همتای قرآن است و از قرآن جداست. چنان‌که در آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمِ»^۴ سوره حمد، که همان سبع مثنائی است، در مقابل قرآن قرار گرفته است. اما معوَّذتین را از سوره‌های قرآنی نمی‌دانست، بلکه آن دو را از دعا‌های باطل السحر (دفع چشم زخم) می‌شمرد که بر پیامبر اکرم ﷺ وحی شد تا با خواندن آن‌ها چشم زخمی که بر حَسَنین وارد

۱. سوره جن.

۲. سوره نحل.

۳. الانقان، ج ۱، ص ۱۶۳ - ۱۶۲.

۴. حجر: ۱۵، ۸۷.

شده بود، دفع شود. بنابراین هرگاه این دو سوره را در مصحفی می دید، آن را پاک می کرد و می گفت: «غیر قرآن را با قرآن خلط نکنید».

مصحف اُبی بن کعب دارای ۱۱۵ سوره بوده است. او دو سوره فیل و ایلاف را یک سوره می دانست و میان آن دو «بسم الله الرحمن الرحيم» نمی آورد. ضمناً دو سوره به نام های حقد و خلع بر سوره ها اضافه کرده بود.

تعیین فواصل آیات که هر آیه تا کجا ادامه دارد امری توقیفی است و با دستور و نظر پیامبر اکرم ﷺ بوده است و از آن بزرگوار منقول است و مسأله ای اجتهادی نیست. بنابراین، صحت آن به درستی و استواری نقل بستگی دارد و این گونه نیست که با تمام شدن مطلب، آیه پایان یابد. چه بسا در وسط مطلب و در اثنا، آیه تمام می شود با آن که مطلب هنوز ناتمام است و در آیه بعد تمام می شود. پس کوتاهی و بلندی هر آیه به مطالب مندرج در آن بستگی ندارد و صرفاً امر توقیفی است. این که گذشتگان در اندازه آیات اندکی اختلاف نظر دارند بدین جهت است که پیامبر اکرم ﷺ احياناً در جایی از آیه توقف می فرمودند و به تلاوت ادامه نمی دادند و گمان می رفت که آیه تمام شده است و چه بسا در تلاوت دیگر، بدون وقفه ادامه داده اند.

از ابن عباس نقل شده است که: کل آیات قرآن ۶۶۰۰ آیه/ و همه حروف قرآن ۳۲۰۶۷۱ حرف است. در کلمات قرآن اختلاف است: برخی ۷۷۲۷۷ و دسته ای ۷۷۹۳۴ و گروهی ۷۷۴۳۴ کلمه شمرده اند.

عدد صحیح آیات، طبق روایت کوفیین که صحیح ترین و قطعی ترین روایات است، ۶۲۳۶ آیه است که از مولی امیرمؤمنان ﷺ روایت شده است.^۱ و اکنون عدد آیات قرآن در مصحف شریف همین رقم است. این شمارش، مبنی بر آن است که

۱. ر. ک: الانفان؛ ج ۱، ص ۱۹۰ - ۱۸۹ و ۱۹۷. روایت کوفیین از ابن ابی لیلی، او از ابو عبد الرحمن سلمی و از امیرمؤمنان ﷺ است.

«بسم الله الرحمن الرحيم» در سوره حمد یک آیه محسوب شود و در دیگر سوره ها آیه مستقل به حساب نیامده باشد. و حروف مقطعه در اوایل سور، یک آیه محسوب شود، ولی تعداد آیات هر سوره نزد دیگران مورد اختلاف است^۱.

عدد آیات سوره ها طبق روایت کوفین:

عدد	رقم سوره آیات	عدد	رقم سوره آیات	عدد	رقم سوره آیات	عدد	رقم سوره آیات	عدد	رقم سوره آیات
۱۱	ضحی ۹۳	۴۴	معارج ۷۰	۳۸	محمد ۴۷	۶۴	نور ۲۴	۷	حمد ۱
۸	شرح ۹۴	۲۸	نوح ۷۱	۲۹	فتح ۴۸	۷۷	فرقان ۲۵	۲۸۶	بقره ۲
۸	تین ۹۵	۲۸	جن ۷۲	۱۸	حجرات ۴۹	۲۲۷	شعراء ۲۶	۲۰۰	آل عمران ۳
۱۹	علق ۹۶	۲۰	مزمل ۷۳	۴۵	ق ۵۰	۹۳	نمل ۲۷	۱۷۶	نساء ۴
۵	قدر ۹۷	۵۶	مدثر ۷۴	۶۰	ذاریات ۵۱	۸۸	قصص ۲۸	۱۲۰	مائده ۵
۸	بینه ۹۸	۴۰	قیامه ۷۵	۴۹	طور ۵۲	۶۹	عنکبوت ۲۹	۱۶۵	انعام ۶
۸	زلزله ۹۹	۳۱	انسان ۷۶	۶۲	نجم ۵۳	۶۰	روم ۳۰	۲۰۶	اعراف ۷
۱۱	عاديات ۱۰۰	۵۰	مرسلات ۷۷	۵۵	قمر ۵۴	۳۴	لقمان ۳۱	۷۰	انفال ۸
۱۱	قارعه ۱۰۱	۴۰	نبأ ۷۸	۷۸	رحمان ۵۵	۳۰	سجده ۳۲	۱۲۹	توبه ۹
۸	نکائر ۱۰۲	۴۶	نازعات ۷۹	۹۶	واقعه ۵۶	۷۳	احزاب ۳۳	۱۰۹	یونس ۱۰
۳	عصر ۱۰۳	۴۲	عبس ۸۰	۲۹	حدید ۵۷	۵۴	سبا ۳۴	۱۲۳	هود ۱۱
۹	همزه ۱۰۴	۲۹	تکویر ۸۱	۲۲	مجادله ۵۸	۴۵	فاطر ۳۵	۱۱۱	یوسف ۱۲
۵	فیل ۱۰۵	۱۹	انفطار ۸۲	۲۴	حشر ۵۹	۸۳	یس ۳۶	۴۳	رعد ۱۳
۴	قریش ۱۰۶	۳۶	مطففین ۸۳	۱۳	متحنه ۶۰	۱۸۳	صافات ۳۷	۵۲	ابراهیم ۱۴
۷	ماعون ۱۰۷	۲۵	انشقاق ۸۴	۱۴	صف ۶۱	۸۸	ص ۳۸	۹۹	حجر ۱۵
۳	کوثر ۱۰۸	۲۲	بروج ۸۵	۱۱	جمعه ۶۲	۷۵	زمر ۳۹	۱۲۸	نحل ۱۶
۶	کافرون ۱۰۹	۱۷	طارق ۸۶	۱۱	منافقون ۶۳	۸۵	غافر ۴۰	۱۱۱	اسراء ۱۷
۳	نصر ۱۱۰	۱۹	اعلی ۸۷	۱۸	نغابن ۶۴	۵۴	فصلت ۴۱	۱۱۰	کهف ۱۸
۵	تبت ۱۱۱	۲۶	غاشیه ۸۸	۱۲	طلاق ۶۵	۵۳	شوری ۴۲	۹۸	مریم ۱۹
۴	اخلاص ۱۱۲	۳۰	فجر ۸۹	۱۲	تحریم ۶۶	۸۹	زخرف ۴۳	۱۳۵	طه ۲۰
۵	فلق ۱۱۳	۲۰	بلد ۹۰	۳۰	ملک ۶۷	۵۹	دخان ۴۴	۱۱۴	انبیاء ۲۱
۶	ناس ۱۱۴	۱۵	شمس ۹۱	۵۲	قلم ۶۸	۳۷	جاثیه ۴۵	۷۸	حج ۲۲
		۲۱	لیل ۹۲	۵۲	حافه ۶۹	۳۵	احقاف ۴۶	۱۱۸	مؤمنون ۲۳

جمع و تألیف قرآن

جمع و تألیف قرآن به شکل کنونی، در یک زمان صورت نگرفته، بلکه به مرور زمان و به دست افراد و گروه‌های مختلف انجام شده است. ترتیب، نظم و عدد آیات در هر سوره در زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و با دستور آن بزرگوار انجام شده و توقیفی است و باید آن را تعبداً پذیرفت، و به همان ترتیب در هر سوره تلاوت کرد. هر سوره با فرود آمدن «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» آغاز می‌شد و آیات به ترتیب نزول در آن ثبت می‌گردید، تا موقعی که «بِسْمِ اللَّهِ...» دیگری نازل می‌شد و سوره دیگری آغاز می‌گردید. این نظم طبیعی آیات بود. گاهی اتفاق می‌افتاد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله - با اشاره جبرئیل - دستور می‌داد تا آیه‌ای بر خلاف نظم طبیعی در سوره دیگری قرار داده شود؛ مانند آیه «وَاتَّقُوا يَوْمًا تُزْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ»^۱ - که گفته‌اند از آخرین آیات نازل شده است - پیامبر صلی الله علیه و آله دستور فرمود آن را بین آیات ربا و آیه ذین، در سوره بقره آیه ۲۸۱ ثبت کنند. بنابراین ثبت آیات در سوره‌ها، چه با نظم طبیعی یا نظم دستوری، توقیفی است و با نظارت و دستور خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله انجام گرفته است و باید از آن پیروی نمود.

ولی درباره نظم و ترتیب سوره‌ها میان اهل نظر اختلاف است. سید مرتضی علم‌الهدی و بسیاری از محققین و از معاصرین آیت الله خویی برآنند که قرآن هم‌چنان که هست، در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله شکل گرفته است. زیرا جماعتی قرآن

را در آن عهد حافظ بوده‌اند و بسیار بعید می‌نماید که مسأله‌ای با این اهمیت را پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رها کرده باشد تا پس از وی نظم و ترتیب داده شود.

این نظر قابل قبول نیست، زیرا حافظ یا جامع قرآن بودن در آن عهد، دلیل نمی‌شود که میان سوره‌ها ترتیبی وجود داشته‌است. و اگر کسی هر آن‌چه از قرآن که تا آن روز نازل شده، حفظ و ضبط کرده باشد، حافظ و جامع قرآن خواهد بود. بنابراین لازمه حفظ همه قرآن ترتیب فعلی آن نیست. اما اهمیت این مسأله چندان روشن نیست، زیرا آن‌چه مهم است تکمیل سوره‌ها و مستقل بودن هر سوره از سوره دیگر است تا آیه‌های هر سوره با آیه‌های سوره‌های دیگر اشتباه نشود. این مهم در عهد پیامبر صلی الله علیه و آله صورت گرفت. اما ترتیب بین سوره‌ها تا هنگام پایان یافتن نزول قرآن امکان نداشت، زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا در حال حیات بود هر لحظه احتمال نزول سوره‌ها و آیه‌هایی می‌رفت. بنابراین طبیعی است که پس از یأس از نزول قرآن، که به پایان یافتن حیات پیامبر وابسته بود، سوره‌های قرآن قابل نظم و ترتیب خواهد بود.

بر این اساس، بیش‌تر محققین و تاریخ‌نویسان برآنند که جمع و ترتیب سوره‌ها پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله برای نخستین بار بر دست علی امیرمؤمنان علیه السلام سپس زید بن ثابت و دیگر صحابه بزرگوار انجام گرفت. و در مجموع شاید بتوان گفت که عمل جمع قرآن به دست صحابه، پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله از امور مسلم تاریخ است.

علی علیه السلام نخستین کسی بود که پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله به جمع قرآن مشغول گردید. بر حسب روایات، مدت شش ماه در منزل نشست و این کار را به انجام رساند. ابن ندیم گوید: «اولین مصحفی که گردآوری شد مصحف علی بود و این مصحف نزد آل جعفر بود». سپس می‌گوید: «مصحفی را دیدم نزد ابو یعلی حمزه حسنی که با خط علی بود و چند صفحه از آن افتاده بود و فرزندان حسن بن علی آن را به میراث گرفته بودند»^۱. محمد بن سیرین از عکرمه نقل می‌کند: «در ابتدای خلافت ابوبکر، علی در خانه نشست و قرآن را جمع‌آوری کرد». گوید: «از عکرمه

پرسیدم: آیا ترتیب و نظم آن مانند دیگر مصاحف بود؟ آیا رعایت ترتیب نزول در آن شده بود؟ گفت: اگر جنّ و انس گرد آیند و بخواهند مانند علی قرآن را گرد آورند، نخواهند توانست». ابن سیرین می گوید: «هرچه دنبال کردم تا بر آن مصحف دست یابم، میسورم نگردید»^۱. ابن جزئی کلبی گوید: «اگر مصحف علی یافت می شد، هرآینه در آن علم فراوان یافت می گردید»^۲.

وصف مصحف علی علیه السلام

مصحفی را که مولی امیرمؤمنان علیه السلام گردآوری کرده بود، دارای ویژگی های خاصی بود که در مصاحف دیگر وجود نداشت.

اولاً؛ ترتیب دقیق آیات و سور، طبق نزول آن ها رعایت شده بود. یعنی در این مصحف مکی پیش از مدنی آمده و مراحل و سیر تاریخی نزول آیات روشن بود. بدین وسیله سیر تشریع و احکام، مخصوصاً مسأله ناسخ و منسوخ در قرآن به خوبی به دست می آمد.

ثانیاً؛ در این مصحف قرائت آیات، طبق قرائت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که اصیل ترین قرائت بود، ثبت شده بود و هرگز برای اختلاف قرائت در آن راهی نبود. بدین ترتیب راه برای فهم محتوا و به دست آوردن تفسیر صحیح آیه هموار بود. این امر اهمیت به سزایی داشت، زیرا چه بسا اختلاف قرائت موجب گمراهی مفسر می شود. که در آن مصحف هرگونه موجبات گمراهی وجود نداشت.

ثالثاً؛ این مصحف مشتمل بر تنزیل و تأویل بود. یعنی موارد نزول و مناسبت هایی را که موجب نزول آیات و سوره ها بود، در حاشیه مصحف توضیح می داد. این حواشی بهترین وسیله برای فهم معانی قرآن و رفع بسیاری از مبهمات بود و علاوه بر ذکر سبب نزول در حواشی، تأویلاتی نیز وجود داشت. این تأویلات برداشت های کلی و جامع از موارد خاص آیات بود که در فهم آیه ها بسیار مؤثر بود. امیرمؤمنان علیه السلام خود می فرماید: «و لقد جئتهم بالكتاب مشتملاً علی التنزیل و

۱. طبقات ابن سعد؛ ج ۲، ص ۱۰۱. الاستیعاب در حاشیه الاصابة؛ ج ۲، ص ۲۵۳. الانقاف؛ ج ۱، ص ۵۷.
۲. ابن جزئی الکلبی؛ التسهيل لعلوم التنزیل؛ ج ۱، ص ۴ و نیز رجوع کنید به: التمهید؛ ج ۱، ص ۲۸۸ و ۲۹۶ - ۲۹۲.

التأویل»^۱ و نیز می‌فرماید: «آیه‌ای بر پیامبر ﷺ نازل نشد، مگر آن‌که بر من خوانده و املاً فرمود و من آن‌را با خط خود نوشتم. و نیز تفسیر و تأویل، ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه هر آیه را به من آموخت و مرا دعا فرمود تا خداوند فهم و حفظ به من مرحمت فرماید. از آن روز تا کنون هیچ آیه‌ای را فراموش نکرده و هیچ دانش و شناختی را که به من آموخته و نوشته‌ام، از دست نداده‌ام»^۲. بنابراین اگر پس از رحلت پیامبر ﷺ از این مصحف که مشتمل بر نکات و شرح و تفسیر و تبیین آیات بود استفاده می‌شد، امروزه بیش‌ترین مشکلات فهم قرآن مرتفع می‌گردید.^۳

سرانجام مصحف علی ﷺ

سُلیم بن قیس هلالی (متوفای ۹۰) که از اصحاب خاص امیرمؤمنان بود، از سلمان فارسی (رضوان الله علیه) روایت می‌کند: موقعی که علی ﷺ بی‌مهری مردم را نسبت به خود احساس کرد، در خانه نشست و از خانه بیرون نیامد تا آن‌که قرآن را کاملاً جمع‌آوری کرد. پیش از جمع‌آوری حضرت، قرآن روی پاره‌های کاغذ و تخته‌های نازک شده و ورق‌ها نوشته شده و به صورت پراکنده بود. علی ﷺ پس از اتمام، طبق روایت یعقوبی آن‌را بار شتری کرده به مسجد آورد. در حالی که مردم پیرامون ابوبکر گرد آمده بودند، به آنان گفت: «بعد از مرگ پیامبر ﷺ تا کنون به جمع‌آوری قرآن مشغول بودم و در این پارچه آن‌را فراهم کرده، تمام آن‌چه بر پیامبر نازل شده است جمع آورده‌ام. نبوده است آیه‌ای مگر آن‌که پیامبر، خود بر من خوانده و تفسیر و تأویل آن‌را به من آموخته است. مبدا فردا بگویند: از آن غافل بوده‌ایم». آن‌گاه یکی از سران گروه به پاخواست و با دیدن آن‌چه علی ﷺ در آن نوشته‌ها فراهم کرده بود، بدو گفت: به آن‌چه آورده‌ای نیازی نیست و آن‌چه نزد ما هست ما را کفایت می‌کند. علی ﷺ گفت: «دیگر هرگز آن‌را نخواهید دید». آن‌گاه داخل خانه خود شد و کسی آن‌را پس از آن ندید.^۴

۱. محمد جواد بلاغی؛ آلاء الرحمن؛ ج ۱، ص ۲۵۷.

۲. تفسیر برهان؛ ج ۱، ص ۱۶، شماره ۱۴.

۳. برای اطلاع بیش‌تر در زمینه نظم و ترتیب مصحف علی ﷺ رجوع کنید به: تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۱۱۳.

۴. السقیفة؛ ص ۸۲.

در دوران عثمان، که میان طرفداران مصاحف صحابه اختلاف شدید رخ داد، طلحه بن عبیدالله به مولی امیرمؤمنان علیه السلام عرض کرد: به یاد داری آن روزی را که مصحف خود را بر مردم عرضه داشتی و نپذیرفتند، چه می‌شود امروز آن را ارائه دهی تا شاید رفع اختلاف گردد؟ حضرت از جواب دادن سرباز زد. طلحه سؤال خود را تکرار کرد. حضرت فرمود: «عمداً از جواب سرباز زدم». آن‌گاه به طلحه گفت: «آیا این قرآن که امروزه در دست مردم است، تمامی آن قرآن است یا آن‌که غیر از قرآن نیز داخل آن شده است؟» طلحه گفت: البته تمامی آن قرآن است. حضرت فرمود: «اکنون که چنین است، چنان‌چه به آن اخذ کنید و عمل نمایید، به رستگاری رسیده‌اید». طلحه گفت: اگر چنین است، پس ما را بس است و دیگر چیزی نگفت! حضرت با این جواب خواستند تا علاوه بر حفظ وحدت، صلابت و استواری قرآن محفوظ بماند.

جمع زید بن ثابت

وصیت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله جمع قرآن بود تا مانند تورات یهود در معرض ضایع شدن قرار نگیرد.^۱ علی علیه السلام پس از رحلت پیامبر از وصیت تبعیت کرد و به این مهم پرداخت و آن را عرضه داشت، ولی به دلایلی پذیرفته نشد. اما از آن جایی که قرآن اولین مرجع تشریع آیین اسلام و زیربنای ساخت جامعه اسلامی است، ضرورت داشت خلفای وقت از دیگر کاتبان کلام الهی استفاده کنند تا با جمع قرآن از روی قطعات چوب و استخوان و سینه‌های حافظان قرآن، آن را ضبط کنند. و خلاصه از دست رفتن هفتاد تن و بنابر قولی چهارصد تن از حافظان قرآن را که در جنگ یمامه به شهادت رسیدند، جبران کنند.^۲

بنابراین ابوبکر از زید بن ثابت خواست تا قرآن را جمع آوری کند. زید می‌گوید: «ابوبکر مرا فراخواند، و پس از مشاوره با عمر - که در آن جابود - گفت: بسیاری از

۱. همان؛ ص ۱۲۴. ۲. تفسیر قمی؛ ص ۷۴۵.

۳. فتح الباری؛ ج ۷، ص ۴۴۷. - در آن واقعه ۳۶۰ تن از مهاجرین و انصار از شهر مدینه و ۳۰۰ تن از مهاجرین ساکن در غیر مدینه و ۳۰۰ تن از تابعین کشته شده بودند (تاریخ طبری؛ ج ۲، ص ۵۱۶).

قاریان و حافظان قرآن در حادثه یمامه کشته شده‌اند و بیم آن می‌رود که در موارد دیگر نیز گروهی دیگر کشته شوند و قسمت عمده قرآن از بین برود. آن‌گاه جمع‌آوری قرآن را مطرح ساخت. گفتیم: چگونه می‌خواهید کاری کنید که پیامبر ﷺ آن را انجام نداد؟ گفتند: این کار ضرورت دارد و باید انجام شود. و آن اندازه سخن گفتند و به من اصرار ورزیدند تا آن را پذیرفتم. آن‌گاه ابوبکر به من گفت: می‌بینم که جوان عاقلی هستی و هرگز ما به تو اندیشه ناروا نمی‌داریم. تو کاتب وحی رسول خدا بودی، این کار را دنبال کن و به خوبی انجام ده. زید می‌گوید: «سنگینی این کار که بر من تحمیل شده بود از تحمل کوه گران سخت‌تر بود، ولی به ناچار آن را پذیرفتم و قرآن را که بر صفحاتی از سنگ و چوب نوشته شده بود، جمع‌آوری کردم»^۱.

روش زید در جمع قرآن

زید به جمع‌آوری قرآن مشغول شد و قرآن را از صورت پراکندگی درآورد و در یک جا فراهم کرد. او این کار را با هم‌کاری گروهی از صحابه انجام داد. نخستین اقدام وی آن بود که اعلام کرد: هر کس هرچه از قرآن نزد خود دارد، بیاورد. یعقوبی می‌گوید: «وی گروهی مرکب از ۲۵ نفر را تشکیل داد»^۲ و خود ریاست آن گروه را بر عهده گرفت. این گروه هر روز در مسجد گردهم می‌آمدند و افرادی که آیه یا سوره‌ای از قرآن در اختیار داشتند به این گروه مراجعه می‌کردند. این گروه از هیچ کس، هیچ چیز را به عنوان قرآن نمی‌پذیرفتند، مگر آن‌که دو شاهد ارائه دهند که آن‌چه آورده است جزء قرآن است. شاهد اول نسخه خطی، یعنی نوشته‌ای که حکایت از وحی قرآنی داشته باشد. شاهد دوم شاهد حفظی، یعنی دیگران نیز شهادت دهند که آن را از زبان پیامبر اکرم ﷺ شنیده‌اند. در این جا دو نکته قابل توجه است:

۱. از خزیمه بن ثابت انصاری^۳ دو آیه آخر سوره براءت بدون شاهد پذیرفته شد،

۱. صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۵. مصاحف سجستانی؛ ص ۶. ابن اثیر؛ الکامل فی التاریخ؛ ج ۲، ص ۲۴۷ و ج ۳، ص ۵۶. البرهان؛ ج ۱، ص ۲۳۳. ۲. تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۱۱۳.

۳. خزیمه بن ثابت انصاری به «ذو الشهادتین» لقب یافت؛ زیرا او در تمامی جنگ‌های پیامبر حضور داشت و از نزدیکان و شفیقان مولی علی بود. در واقعه صفین و جمل شرکت داشت و اوست که حدیث «قتل عماراً الفتنه الباغیه» را در واقعه صفین روایت کرد. او برای پیامبر ﷺ که از اعرابی اسبی خریده بود شهادت داد. ص

فصل سوم - جمع و تألیف قرآن / ۱۲۵

زیرا پیامبر اکرم ﷺ شهادت او را به جای شهادت دو نفر قرار داده بود.^۱

۲. از عمر بن الخطاب عبارت «الشیخ و الشیخة إذا زنيا فارجموهما ألینة...» که گمان می کرد آیه قرآن است، پذیرفته نشد. از وی شاهد خواستند، نتوانست ارائه دهد و بر هر کس عرضه کرد انکار نمود که از پیامبر چنین چیزی شنیده باشد. عمر تا آخر عمر بر صحت آن اصرار داشت و همواره می گفت: «اگر مردم نمی گفتند عمر چیزی بر قرآن افزود، هر آینه این آیه را در قرآن درج می کردم».

بدین کیفیت، زید آیه ها و سوره های قرآن را جمع آوری کرد و آن را از پراکندگی و خطر از بین رفتن نجات داد. هر سوره که کامل می شد در صندوق چه ماندی از چرم به نام «رُئعه» قرار می داد تا آن که سوره ها یکی پس از دیگری کامل شد. ولی هیچ گونه نظم و ترتیبی بین سوره ها به وجود نیاورد.^۲ این صحیفه ها، که سوره های قرآنی بر آن نگاشته شده بود، پس از اتمام به ابوبکر سپرده شد. این مجموعه پس از ابوبکر به عمر انتقال یافت و پس از وفات وی نزد دخترش حفصه نگهداری شد و هنگام یک سان کردن مصحف ها، عثمان آن را به عاریت گرفت تا نسخه های دیگر قرآن را با آن مقابله کند و سپس آن را به حفصه بازگردانید. چون حفصه درگذشت، مروان که از جانب معاویه والی مدینه بود، آن را از ورثه حفصه گرفت و از بین برد.^۳

مصاحف صحابه

پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ و پذیرفته نشدن مصحف علی (علیه السلام)، علاوه بر زید، عده دیگری از بزرگان صحابه به جمع قرآن پرداختند. از جمله: عبدالله بن مسعود، ابی بن کعب، مقداد بن اسود، سالم مولی ابی حذیفه، معاذ بن جبل و ابوموسی اشعری. گویند: نخستین کسی که سوره های قرآن را مرتب نمود، سالم مولی

۱. با آنکه ندیده بود، صرفاً چون طرف دعوا پیامبر است به حق سخن می گوید، لذا حضرت شهادت او را دو شهادت قرار داد (أشد الغایة؛ ج ۲، ص ۱۱۴).

۲. مصاحف سجستانی؛ ص ۹ - ۶. صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۵.

۳. ابن کثیر القرطبی الدمشقی؛ تفسیر ابن کثیر؛ ج ۱، ص ۲۶۱ و البرهان؛ ج ۲، ص ۳۵ و الانقان؛ ج ۱، ص ۵۸ و فتح الباری؛ ج ۹، ص ۱۶ و زرقانی؛ مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۲۵۴ و احمد امین مصری؛ فجر الاسلام؛ ص ۱۹۵.

۴. ابن حجر فسطانی؛ ارشاد الساری فی شرح البخاری؛ ج ۷، ص ۴۴۹ و التمهید؛ ج ۱، ص ۳۰۰.

ابی حذیفه بود. وقتی قرآن جمع آوری و روی اوراق نوشته شد، آنگاه خود و هم‌دستانش گرد هم آمدند و درباره نام آن به شور نشستند. برخی نام «سفر» را پیشنهاد کردند، سالم و دیگران آن را نپسندیدند؛ زیرا نام کتاب‌های یهود است. سپس سالم عنوان مصحف را پیشنهاد کرد و گفت: همانند این کتاب (صحیفه‌های جمع شده) را در حبشه دیدم که آن را «مصحف» می‌گفتند. همه حاضران نام مصحف را برای صحیفه‌های جمع شده پذیرفتند.^۱ در این جا به معرفی برخی از مصاحف صحابه و ویژگی‌های آن‌ها اشاره می‌شود:

مصحف ابن مسعود

مصحف ابن مسعود دارای ویژگی‌های زیر بود:

۱. ترتیب سوره‌ها چنین بود: سبع طوال، مثنی، مثنی، حوامیم، ممتحنات و مفصلات.

۲. این مصحف ۱۱۱ سوره داشت، زیرا فاقد سوره حمد و سوره‌های معوذتین بود. او بر این عقیده بود که ثبت سوره‌ها در مصحف برای حفظ آن از پراکندگی و گم شدن است و سوره حمد به جهت تکرار قرائت آن در نمازها هرگز گم نمی‌شود.^۲ یا آن‌که سوره حمد عدل قرآن است و نباید جزء قرآن آورده شود. اما دلیل نیاوردن دو سوره معوذتین این بود که این دو سوره را جزء قرآن نمی‌دانست. بلکه دعای چشم زخم (باطل السحر) می‌دانست که از جانب خدا بر پیامبر وحی شد، تا برای سلامتی حسنین آن را بخواند و آنان را از چشم زخم محفوظ دارد. او هرگاه می‌دید که در مصحفی این دو سوره را نوشته‌اند، آن را پاک می‌کرد و می‌گفت: «غیر قرآن را با قرآن خلط نکنید و هرگز در نماز این دو سوره را نمی‌خواند».^۳

۳. صاحب کتاب الاقتناع روایتی نقل کرده که در آن آمده است در مصحف

۱. ر. ک: الكامل فی التاریخ؛ ج ۳، ص ۵۵. الاتقان؛ ج ۱، ص ۵۸. مصاحف سجستانی؛ ص ۱۴ - ۱۱. پوشیده نماند که قرآن، نام «مائقر» آنچه خوانده می‌شود است. آنگاه که در صحیفه‌ها به صورت کتاب درآمد نام مصحف به خود گرفت.

۲. ابن قتیبه؛ تأویل مشکل القرآن؛ ص ۴۹ - ۴۸.

۳. الدر المنثور؛ ج ۶، ص ۴۱۷ - ۴۱۶. فتح الباری؛ ج ۸، ص ۵۸۱.

فصل سوم - جمع و تألیف قرآن / ۱۲۷

ابن مسعود برای سوره براءت «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» ثبت شده بود. سپس می نویسد: نباید آن را معتبر دانست.^۱

۴. این مصحف در بسیاری از آیات و کلمات قرآنی با مشهور مخالفت دارد، زیرا ابن مسعود بر این باور بود که می توان کلمات قرآن را به مترادف آن تبدیل کرد. او می گفت: «هرگاه کلمه ای بر شما دشوار باشد یا برای خواننده فهم آن مشکل آید، می توان آن را به کلمه دیگر که سهل و واضح است و معنای آن را دارد، تبدیل کرد». او کلمه زخرف را به کلمه ذهب، و کلمه عهن را به کلمه صوف تبدیل می کرد. زیرا معنای هر دو کلمه در هر دو موضع یکی است. او در تعلیم یک نفر اعجمی که تلفظ کلمه ائیم بر وی دشوار بود، تجویز کرد تا به جای آن بگوید: «إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْفَاجِرِ» به جای «طَعَامُ الْأَئِيمِ».^۲

۵. ابن مسعود در مصحف خود برخی کلمات را برای روشن شدن مراد آیه به کلمات دیگر تبدیل می کرد. مثلاً «وَالشَّارِقُ وَالشَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»^۳ را به «... فاقطعوا ایمانهم» تبدیل کرد، زیرا معلوم نبود مراد آیه کدام دست است. و یا آیه «وَأَقِيمُوا الزَّوْنَ بِالْقِسْطِ»^۴ را به صورت «وَأَقِيمُوا الزَّوْنَ بِاللِّسَانِ» ثبت کرده بود، زیرا معتقد بود اقامه وزن به واسطه زبانه ترازوست. و یا آیه «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا»^۵ را «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَمْتًا...» ثبت کرده بود، زیرا روزه صمت (سکوت) نذر کرده بود.^۶

۶. او احیاناً الفاظی را به منظور شرح و تفسیر در ضمن جمله ها و عبارات قرآن می افزود. این گونه زوائد تفسیری که در کلام گذشتگان بسیار به چشم می خورد، در مواردی بود که موجب اشتباه با نص قرآنی نمی گردید. مثلاً در آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً

۱. الاتقان؛ ج ۱، ص ۶۵.

۲. دخان ۴۴: ۴۴. ر. ک: حموی، یاقوت؛ معجم الأدباء؛ ج ۴، ص ۱۹۳. تفسیر کبیر رازی؛ ج ۱، ص ۲۱۳. تفسیر طبری؛ ج ۱۵، ص ۱۶۳ و ج ۲۳، ص ۹۶. تأویل مشکل القرآن؛ ص ۲۴.

۳. مائده ۵: ۳۸.

۴. الرحمان ۵۵: ۹.

۵. مریم ۱۹: ۲۶.

۶. ر. ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۸، ص ۴۲۱. الکشاف؛ ج ۱، ص ۴۵۹. ابرحامد غزالی؛ إحياء علوم الدين؛ ج ۲، ص ۷۷. شمس الدين الذهبي؛ تذكرة الحفاظ؛ ج ۱، ص ۳۴۰. الاتقان؛ ج ۱، ص ۴۷. صحيح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۸.

وَاحِدَةً [فَاخْتَلَفُوا] فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُخَنِّمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ...»^۱ افزودن «فَاخْتَلَفُوا» برای روشن شدن این مطلب بود که بعثت انبیا پس از اختلاف بوده است.^۲ بنابر نقل سیوطی از ابن مردویه، ابن مسعود می گفت: «در زمان پیامبر این آیه را این گونه تلاوت می کردیم: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ [إِنَّ عَلِيًّا مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ] وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَفْصِلُكَ مِنَ النَّاسِ...»^۳ از این موارد در مصحف ابن مسعود بسیار است که برای روشن شدن مفهوم آیه، بر آیات افزوده شده است. البته این افزودن ها پرسش هایی از جمله مسأله تحریف را مطرح کرده است. ولی بسیاری از این نسبت ها قطعی نیست و احتمال دخالت سیاست در جعل و نسبت خلاف به ابن مسعود بسیار می رود. به ویژه که وی مخالفت هایی با حُکام وقت داشت. از طرف دیگر مواردی از این زیادت ها جنبه تفسیری و توضیحی دارد و در آن زمان بسیار متداول بوده است که صحابه در کنار مصحف خود مطالب تفسیری را می نوشتند، و به دیگران نقل می کردند تا مفهوم و پیام آیه در میان مردم حفظ شود.^۴

مصحف اُبی بن کعب

ویژگی های مصحف اُبی بن کعب به شرح ذیل است:

۱. ترتیب سوره های مصحف اُبی بن کعب تقریباً هم آهنگ با ترتیب مصحف ابن مسعود بود. جز آن که سوره یونس را پیش از دو سوره انفال و براءت قرار داده بود و نیز در تقدیم و تأخیر برخی سوره ها با آن تفاوت داشت. تفاوت دیگری که با مصحف ابن مسعود داشت آن که مشتمل بر سوره حمد و معوذتین بود.
۲. این مصحف دو سوره به نام های خَلْع و حَفْد بیش از مصاحف دیگر دارد. این دو دعای قنوت اند و به گمان این که از سوره های قرآن است، در قرآن درج شده است.

۲. الکشاف: ج ۱، ص ۲۵۵.

۱. بقره: ۲۱۳.

۳. مانده ۶۷ ر. ک: الدر المنثور: ج ۲، ص ۲۹۸.

۴. ر. ک: التمهید: ج ۱، ص ۳۲۲ - ۳۲۰.

دعای خلع: «بسم الله الرحمن الرحيم اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَغِيْثُ بِكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْئِلُكَ عَلِيْكَ الْخَيْرَ وَ لَا نَكْفُرُكَ وَنَخْلَعُ وَنَتْرِكُ مِنْ يَفْجُرُكَ».

دعای حقد: «بسم الله الرحمن الرحيم اَللّٰهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ لَكَ نَصْلِيْ وَنَسْجِدُ وَ اِيْلَيْكَ نَسْعٰى وَنَحْفِدُ، نَخْشٰى عَذَابَكَ وَنَرْجُو رَحْمَتَكَ اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَفٰرِ مُلْحَقٌ»^۱.

۳. در این مصحف میان دو سوره فیل و قریش «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ» نیامده و آن دو، یک سوره پنداشته شده است^۲. در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز آمده است که هر کس در نماز، سوره فیل را بخواند باید سوره قریش را نیز بخواند، لیکن با آوردن «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ»^۳ بین دو سوره؛ یعنی این دو سوره قرائتاً یک سوره محسوب می شود، ولی از نظر ثبت در قرآن دو سوره به حساب می آید. این روایت عکس مصحف اَبی بن کعب را ثابت می کند. بنابراین مصحف اَبی بن کعب دارای ۱۱۵ سوره بود.

۴. در این مصحف ابتدای سوره زمر با «حم» شروع شده بود و در نتیجه حوامیم این مصحف به جای هفت سوره، هشت سوره است^۴.

۵. این مصحف با مشهور، اختلاف قرائت داشت. برخی کلمات به مترادف های آن ها تبدیل شده است: آیه «قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ يَّعْتَنٰنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا»^۵ به صورت «من هَبْنَا من مرقدنا»^۶ و آیه «كُلَّمَا اَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيْهِ...»^۷ به صورت «مَرَوْا فِيْهِ» یا «سَعَوْا فِيْهِ» خوانده شده است^۸. برخی کلمات برای توضیح و تفسیر آورده شده است: در آیه «فَصَيِّمُ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ [متتابعات] فِي الْحَجِّ...» کلمه افزوده شده^۹ برای معلوم کردن سه روز روزه متوالی است و یا در آیه «فَمَا اسْتَخْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُمْ [إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى] فَآتَوْهُمْ أَجُورَهُنَّ أَجُورَهُنَّ قَرِيضَةً...»^{۱۱} عبارت اضافه شده برای معلوم کردن این است^{۱۲} که مقصود، نکاح

۱. الاتقان؛ ج ۱، ص ۶۵. ۲. همان؛ ج ۱، ص ۶۵ - ۶۴.

۳. وسایل الشیعة؛ ج ۴، أبواب القراءة في الصلاة، باب ۱۰.

۴. الاتقان؛ ج ۱، ص ۶۴. ۵. پس ۳۶: ۵۲.

۶. تفسیر طبرسی؛ ج ۸، ص ۴۲۸. ۷. بقره ۲: ۲۰.

۸. الاتقان؛ ج ۱، ص ۴۷. ۹. بقره ۲: ۱۹۶.

۱۰. الکشاف؛ ج ۱، ص ۲۴۲. ۱۱. نساء ۴: ۲۴.

۱۲. تفسیر طبری؛ ج ۵، ص ۹.

متعّه و انقطاعی است نه دائمی و یا این آیه را چنین خوانده است: «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا [من نفسی فکیف أظهرکم علیها] لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى»^۱.

همان‌گونه که درباره مصحف ابن مسعود بیان شد، نباید گمان برد که این بیان‌های تفسیری در مصاحف صحابه تحریف و زیادت کلمات و یا تردید در قرآن‌های موجود را به دنبال داشته است. البته بعدها این روش متروک شد.

مصاحف غیر معروف

از برخی کتب قرائات برمی‌آید که اختلاف قرائت صحابه به دلیل اختلاف در مصحف‌های جمع‌آوری شده آن‌ها بود، زیرا در دوران عثمان برای یک‌سان نمودن مصاحف و از بین بردن اختلاف در قرائات، دستور جمع‌آوری مصحف‌ها داده شد تا منشأ اختلاف از بین برود. ابن خطیب می‌گوید: «قرائات مختلف که از رجال صدر اول و صحابه منقول است در مصحف‌های آنان ثبت شده بود»^۲. اکنون به برخی از مصاحف غیر معروف به نقل از شواذ القراءات اشاره می‌کنیم:^۳

قرائات مشهور	مصحف‌ها
حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى... (بقره، ۲۳۸). إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا... (نساء، ۱۱۷) إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ (انبیاء، ۹۸). إِذْ تَلَقَّوْنَهُ (نور، ۱۵). وَالَّذِينَ يَأْتُونَ مَا اتَّوَا وَ قُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ... (مؤمنون،	۱. مصحف عایشه* حافظوا على الصَّلَوات والصلوة الوسطى و صلاة المصر (ص ۱۵) إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أُنْثَىٰ... (ص ۲۹). إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَطَبُ جَهَنَّمَ (ص ۹۳). إِذْ تَلَقَّوْنَهُ... (ص ۱۰۰). وَالَّذِينَ يَأْتُونَ مَا اتَّوَا وَ قُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ... (ص ۹۰).

۱. طه ۲۰: ۱۵. ر. ک: ابن خالویه؛ شواذ القراءات؛ ص ۸۷.

۲. الفرقان فی جمع و تدوین القرآن؛ ص ۱۱۰.

۳. با شماره صفحات آن‌که در کنار هر قرائت آورده شده.

* در صحیح بخاری آمده است که شخصی عراقی مصحف عایشه را خواست تا از آن نسخه‌ای بردارد. معلوم می‌شود که عایشه نیز مانند دیگران مصحف گردآورده‌ای داشت که مخصوص خود او بود (صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۸. فتح الباری؛ ج ۹، ص ۳۶).

مصحفها	قرائت مشهور
<p>إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا عَلَى الَّذِينَ يَصَلُّونَ الصَّفْرُوفَ الْأَوَّلُ.^(۱)</p> <p>۲. مصحف معاذ بن جبل إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَفُضَاءَ الْأَمْرِ... (ص ۱۳). وَمِنْ يَكْسِبُ خَطِيئَةً... (ص ۲۸). إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ... (ص ۴۰). وَبِاللَّهِ لَاكِبِدْنَ... (ص ۶۵). وَإِذَا أُلْقُوا مِنْهَا مَكَانًا ضِيقًا مُقَرَّنُونَ (۱۰۴). يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ (۱۳۲)^(۲).</p> <p>۳. مصحف ابوالدرداء لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا... (ص ۲۳). مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يَوْضَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ... (ص ۲۵). قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ... (ص ۴۲). بِالْغَدُوِّ وَالْإِصْبَالِ... (ص ۴۸). مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى (ص ۵۰). ... لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ... (ص ۶۸). مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ (ص ۱۰۴). مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَاتٍ أَعْيُنَ. مَا أَخْفَى لَهُمْ مِنْ قُرَاتٍ أَعْيُنَ (ص ۱۱۸). مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى... (ص ۱۴۶). كَمَصْفٍ مَأْكُولٍ (ص ۱۸۰).</p> <p>۴. مصحف عثمان إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَالِقُ الْعَلِيمُ (ص ۷۱). وَيَهْيَالُكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَعًا (ص ۷۸).</p>	<p>(۶۰). إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ... وَسَلَّمُوا تَسْلِيمًا (احزاب، ۵۶). ... وَفُضِيَ الْأَمْرُ... (بقره، ۲۱۰). وَمِنْ يَكْسِبُ خَطِيئَةً... (نساء، ۱۱۲). إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ... (انعام، ۱۲۰). وَتَاللَّهِ لَاكِبِدْنَ... (انبيا، ۵۷). وَإِذَا أُلْقُوا مِنْهَا مَكَانًا ضِيقًا مُقَرَّنِينَ... (فرقان، ۱۳). يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ (غافر، ۳۸). ... لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا... (آل عمران، ۱۶۸). مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ ذِينِ... (نساء، ۱۲). قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ... (اعراف، ۳). بِالْغَدُوِّ وَالْإِصْبَالِ... (اعراف، ۲۰۵). مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى (انفال، ۶۷). ... لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (ابراهيم، ۱). مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ (فرقان، ۱۸). مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنَ (فرقان، ۷۴). مَا أَخْفَى لَهُمْ مِنْ قُرَّةَ أَعْيُنَ (سجده، ۱۷). مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى... (نجم، ۱۱). ... كَمَصْفٍ مَأْكُولٍ (فيل، ۵).</p> <p>إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَالِقُ الْعَلِيمُ (حجر، ۸۶). وَيَهْيَالُكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَعًا (كهف، ۱۶).</p>

۱. الانشقاق ج ۳، ص ۷۳.

۲. ابن خالويه می گوید: «رشاد وصف مبالغه است و مقصود خداست».

مصحف‌ها	قرائت مشهور
لیلاً یعلم أهل الكتاب (ص ۱۵۳). وإن كان ذا عسرة فنظرة إلى ميسرة (ص ۱۷). وإني خفتُ الموالي من ورائي (ص ۸۳).	لئلاً یعلم أهل الكتاب (حدید، ۲۹). وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة (بقره، ۲۸۰). وإني خفتُ الموالي من ورائي... (مریم، ۵).
۵. مصحف انس بن مالک مَلِك يوم الدين (ص ۱). فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما (ص ۱۱). والمقيمون الصلاة (ص ۱۱). حتى يتطهرون فإذا تطهرون (ص ۱۴). كشجرة طيبة ثابت أصلها (ص ۶۸). إني نذرت للرحمان صوماً وصمتاً (ص ۸۴).	مالك يوم الدين (حمد، ۴). فلا جناح عليه أن يطوف بهما (بقره، ۱۵۸). والمقيمون الصلاة (نساء، ۱۶۲). حتى يتطهرون فإذا تطهرون (بقره، ۲۲۲). كشجرة طيبة أصلها ثابت (ابراهيم، ۲۴). إني نذرت للرحمان صوماً (مریم، ۲۶).

یک‌سان شدن مصاحف

همان‌گونه که گفته شد دوره پس از درگذشت پیامبر ﷺ دوره جمع‌آوری قرآن به‌شمار آمده‌است. بزرگان صحابه بر حسب دانش و شایستگی خود به جمع‌آوری آیات و مرتب کردن سوره‌های قرآن دست زدند و هر یک آن‌را در مصحف خاص خود گرد آوردند. برخی که خود از عهده این کار برنمی‌آمدند، از دیگران می‌خواستند تا مصحفی برای آنان استنساخ کنند و یا آیات و سوره‌های قرآن را در مصحفی برای آنان گرد آورند. به این ترتیب و با گسترش قلمرو حکومت اسلامی، تعداد مصحف‌ها رو به فزونی گذاشت. با افزایش تعداد مسلمانان نیاز به نسخه‌هایی از قرآن نیز بیش‌تر می‌شد. چه این کتاب تنها دستور آسمانی بود که مسلمانان، تمام جوانب زندگی خود را براساس آن تنظیم می‌کردند و برای آنان منبع احکام و قانون‌گذاری و تشکیلات نیز به‌شمار می‌آمد.

برخی از این مصحف‌ها به تبع موقع و پای‌گاه جمع‌کننده آن در جهان اسلام آن روز، مقام والایی را کسب کرد. مثلاً مصحف عبدالله بن مسعود، صحابی بزرگ‌وار که مرجع اهل کوفه^۱ به‌شمار می‌آمد و مصحف ابی‌بن‌کعب مورد توجه مردم مدینه بود

۱. کوفه در آن روز مرکز علم و درس و بحث معارف اسلامی در سطح جهانی بود.

و مصحف ابو موسی اشعری در بصره و مصحف مقداد بن اسود در دمشق مورد توجه مردم بود.

اختلاف مصحف‌ها

جمع‌کنندگان مصحف‌ها متعدد بودند و در این جهت با یک‌دیگر رابطه‌ای نداشتند. و از نظر صلاحیت و استعداد و توانایی انجام این کار یک‌سان نبودند. بنابراین نسخه هر کدام از نظر روش، ترتیب، قرائت و... با دیگری یک‌سان نبود. اختلاف در مصحف‌ها و قرائت‌ها، اختلاف میان مردم را ایجاد می‌کرد. چه بسا مسلمانان ساکن مناطق دور دست، که به مناسبت شرکت در جنگ و یا مناسبات دیگر گرد هم می‌آمدند، بر اثر تعصبی که نسبت به مذهب، عقیده و رأی خود داشتند، به محکوم کردن یک‌دیگر دست می‌زدند. همین امر به نزاع و جدال میان آنان می‌کشید.

نمونه‌هایی از اختلافات مردم درباره مصحف‌ها و تعصب آنان نسبت به قرائت‌های صاحبان این مصحف‌ها بدین شرح است:

۱. در بازگشت از جنگ سرزمین ارمنستان، حذیفه به سعید بن عاص گفت: «در این سفر به موضوعی برخورد کردم که اگر نادیده گرفته شود موجب اختلاف مردم در مورد قرآن خواهد شد. و هیچ‌گاه نمی‌توان آن را چاره کرد». سعید پرسید: «موضوع چیست؟» گفت: «مردمی را از حمص دیدم که تصور می‌کردند قرائت آنان بهتر از قرائت دیگران است و آنان قرآن را از مقدار فرا گرفته‌اند. مردم دمشق را دیدم که می‌گفتند: قرائت آنان بهتر از دیگر قرائت‌هاست. اهل کوفه را دیدم که قرائت ابن مسعود را پذیرفته‌اند و همین عقیده را درباره قرائت او دارند. هم‌چنین مردم بصره که قرآن را طبق قرائت ابو موسی اشعری قرائت می‌کنند و مصحف او را لباب القلوب می‌نامند».

چون حذیفه و سعید به کوفه رسیدند، حذیفه این موضوع را با مردم در میان گذاشت و از آن‌چه بیم داشت به آنان هشدار داد. صحابه پیامبر ﷺ و بسیاری از تابعین با وی موافقت کردند. اصحاب ابن مسعود به وی اعتراض کردند که چه

ایرادی به ما داری، مگر جز این است که ما قرآن را مطابق قرائت ابن مسعود قرائت می‌کنیم؟ حذیفه و موافقان او به خشم آمدند و به آنان گفتند: «ساکت باشید که به خطا می‌روید». او گفت: «به خدا سوگند اگر زنده باشم این موضوع را با خلیفه مسلمین (عثمان) در میان می‌گذارم تا چاره‌ای بیندیشد». حذیفه وقتی با ابن مسعود رو به رو شد مطلب را با او در میان گذاشت، ولی ابن مسعود با حذیفه به درشتی سخن گفت. سعید سخت عصبانی شد و مجلس را ترک کرد. مردم نیز پراکنده شدند و حذیفه با عصبانیت برای ملاقات با عثمان حرکت کرد.^۱

۲. یزید نخعی می‌گوید: «در زمان ولایت ولید بن عقبه که از جانب عثمان والی کوفه بود به مسجد کوفه رفتم. در آن جا گروهی جمع بودند و حذیفه بن یمان در میان آن جمع بود. در آن وقت مسجد گماشته‌ای نداشت و کسی فریاد برآورد: آنان که پیرو قرائت ابو موسی اشعری هستند به زاویه نزدیک باب‌کنده و آنان که پیرو قرائت ابن مسعودند به زاویه نزدیک خانه عبدالله بیایند. دو گروه درباره آیه‌ای از سوره بقره اختلاف داشتند. یکی می‌گفت: «وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلْبَيْتِ» و دیگری می‌گفت: «وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ»^۲. حذیفه سخت برآشفته و گفت: «همین اختلافات پیش از شما نیز وجود داشت و موضوع مراجعه به عثمان را مطرح کرد».

در روایت ابن ابی الشعثاء آمده است که حذیفه گفت: «قرائت ابن امّ عبد! و قرائت ابو موسی اشعری! قسم به خدا! اگر باقی یمانم تا خلیفه مسلمین (عثمان) را ببینم، او را برآن خواهم داشت که قرائت واحدی ترتیب دهد. عبدالله به خشم آمد و گفت: این سخن سختی است و حذیفه سکوت کرد».

در روایت دیگر آمده است که حذیفه گفت: «مردم کوفه می‌گویند قرائت عبدالله و اهل بصره می‌گویند قرائت ابو موسی. به خدا سوگند اگر نزد عثمان رفتم او را به غرق این مصحف‌ها وادار خواهم کرد». عبدالله به او گفت: «قسم به خدا که اگر چنین کنی خداوند تو را در جایی غیر از آب (جهنم) غرق خواهد کرد»^۳.

ابن حجر گفته است: «ابن مسعود، به حذیفه گفت: به من خبر داده‌اند که تو چنین

۲. بقره: ۲، ۱۹۶.

۱. الکامل فی التاریخ؛ ج ۳، ص ۱۱۱.

۳. مصاحف سجستانی؛ ص ۱۴ - ۱۱.

گفته‌ای. حذیفه گفت: آری، من دوست ندارم که بگویند قرائت فلان و قرائت فلان همانند اهل کتاب، دچار اختلاف شوند»^۱.

۳. ابن اشته از انس بن مالک روایت کرده‌است که مردم در زمان عثمان در کوفه نسبت به قرآن اختلاف داشتند. معلمی قرآن را طبق قرائت یکی از صاحبان مصحف‌ها تعلیم می‌کرد و معلمی دیگر طبق قرائت دیگر و این به اختلاف بین جوانان کشیده می‌شد. این اختلافات به معلمان می‌رسید و هر یک قرائت دیگری را غلط می‌شمرد. ابن خبر به عثمان بن عفان رسید و گفت: «در این جا (مدینه) قرآن را مورد اختلاف قرار می‌دهید و آن را به غلط می‌خوانید پس آن‌که دورتر است بیش‌تر به بیراهه می‌رود و قرآن را دست‌خوش اختلاف قرار می‌دهد!»^۲.

۴. از محمد بن سیرین نقل شده که گفته‌است: «برخی قرآن را قرائت می‌کردند و برخی دیگر قرائت آنان را غلط می‌دانستند. ابن خبر به عثمان رسید و آن را اهمیت داد و ۱۲ تن از قریش و انصار را جمع آورد...»^۳.

۵. از بکیر أشج روایت شده‌است که در عراق کسی از دیگری قرائت آیه‌ای را می‌پرسید و چون آیه را قرائت می‌کرد می‌گفت: این قرائت را نمی‌پذیرم و مردود می‌شمارم. این موضوع میان مردم شایع شد تا آن‌که در این باره با عثمان مذاکره کردند.^۴

حوادثی از این قبیل در مورد قرائت قرآن و اختلاف درباره آن اگر به وسیله مردانی آگاه هم چون حذیفه بن یمان - که خدایش رحمت کند - پیش‌بینی نمی‌شد، به حوادثی ناخوشایند و فتنه‌هایی بدفرجام منتهی می‌گردید.

ورود حذیفه به مدینه

وقتی حذیفه از جنگ ارمستان بازگشت، و در حالی که از اختلاف مردم در باره قرآن ناخوشنود بود، با آن عده از اصحاب پیامبر ﷺ که در کوفه بودند، درباره حل این مشکل پیش از آن‌که جاهای دیگر را فراگیرد، به مشورت پرداخت. نظر حذیفه

۱. فتح الباری؛ ج ۹، ص ۱۵. ۲. الاتقان؛ ج ۱، ص ۵۹. مصاحف سجستانی؛ ص ۲۱.

۳. طبقات ابن سعد؛ ج ۳، ص ۶۲. مصاحف سجستانی؛ ص ۲۵.

۴. فتح الباری؛ ج ۹، ص ۱۶.

این بود که عثمان را بر آن دارد که به یکسان نمودن مصاحف و الزام مردم به قرائت واحد اقدام کند که همه اصحاب به درستی این نظر اتفاق کردند جز عبدالله بن مسعود^۱. لذا حذیفه با شتاب هرچه تمام‌تر، به سوی مدینه شتافت تا عثمان را برانگیزد که امت محمد ﷺ را پیش از پراکندگی دریابد. حذیفه به عثمان گفت: «ای خلیفه مسلمین! من بدون پرده‌پوشی هشدار می‌دهم؛ این امت را دریاب پیش از آن‌که گرفتار همان اختلافی شوند که یهود و نصاری به آن گرفتار شدند». عثمان پرسید: «موضوع چیست؟» حذیفه گفت: «در جنگ ارمنستان شرکت داشتیم. در آن‌جا مردم شام، قرآن را به قرائت ابی بن کعب می‌خواندند که مواردی از آن را مردم عراق نشنیده‌اند. مردم عراق از قرائت ابن مسعود تبعیت می‌کردند که در مواردی مردم شام از آن بی اطلاع بودند و هر گروه، گروه دیگر را تکفیر می‌کرد»^۲.

مشورت عثمان با صحابه

این حوادث و نظایر آن سرانجام نامطلوبی داشت. بدین لحاظ عثمان به‌طور جدّ در فکر یکسان کردن مصاحف برآمد. در آن هنگام یکسان نمودن مصاحف کاری بس بزرگ و پدیده‌ای جدید بود و هیچ یک از پیشینیان به چنین کاری دست نزده بود. به‌علاوه مشکلات و موانعی در اجرای این کار دیده می‌شد. زیرا نسخه‌های متعددی از این مصحف‌ها در اطراف و اکناف منتشر شده و دروای هر یک، رجالی از بزرگان صحابه ایستاده بودند که نادیده گرفتن شئون آنان در جامعه اسلامی آن روز بسی دشوار بود. چه بسا ممکن بود که اینان به حمایت و دفاع از مصحف خود قیام کرده و در این راه موانعی بزرگ به‌وجود آورند. به همین دلیل عثمان آن عده از اصحاب پیامبر ﷺ را که در مدینه بودند گرد آورد و در این کار با آنان مشورت نمود و همگی بر ضرورت قیام به این کار، به هر قیمتی که تمام شود، اتفاق نظر داشتند. ابن اثیر می‌گوید: «عثمان اصحاب پیامبر ﷺ را گرد آورد و موضوع را با آنان در میان گذاشت و همگی نظر حذیفه را تأیید کردند»^۳.

۱. الکامل فی التاریخ؛ ج ۳، ص ۱۱۱.

۲. صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۵. مصاحف سجستانی؛ ص ۲۰-۱۹. الکامل فی التاریخ؛ ج ۳، ص ۱۱۱.

۳. الکامل فی التاریخ؛ ج ۳، ص ۱۱۱.

کمیته یک‌سان کردن مصاحف

عثمان به سرعت به یک‌سان کردن مصاحف اقدام کرد. نخست در پیامی عام، خطاب به اصحاب پیامبر ﷺ آنان را به مساعدت در انجام این عمل دعوت نمود.^۱ سپس چهار تن از خواص خود را برای اجرای این کار برگزید که عبارت بودند از: زید بن ثابت که از انصار بود و سعید بن عاص و عبدالله بن زبیر و عبدالرحمان بن حارث بن هشام که از قریش بودند. این چهار تن اعضای اولیه کمیته یک‌سان کردن مصحف‌ها به شمار می‌روند^۲ که زید بر آنان ریاست داشت، چنان‌که از اعتراض و مخالفت ابن مسعود نسبت به انتخاب زید برمی‌آید؛ او (ابن مسعود) گفت: «مرا از این کار کنار می‌زنند و آن را به کسی (زید) می‌سپارند که قسم به خدا، آن‌گاه که او در صلب مردی کافر بود، من اسلام را پذیرفته بودم».^۳ عثمان خود مسئولیت سرپرستی این چهار تن را بر عهده گرفت^۴ ولی آنان از عهده انجام این کار برنیامدند، و برای انجام کاری در این حد مهم، به افرادی کاردان و با کفایت نیاز داشتند. لذا از ابی بن کعب، مالک بن ابی عامر، کثیر بن افلح، انس بن مالک، عبدالله بن عباس، مصعب بن سعد^۵، عبدالله بن فطیمه^۶ و به روایت ابن سیرین و ابن سعد و دیگران از پنج تن دیگر که جمعی ۱۲ نفر شدند کمک گرفتند.^۷ در این دوره ریاست با ابی بن کعب بود که او آیات قرآن را املا می‌کرد و دیگران می‌نوشتند. به نقل ابوالعالیه، اینان قرآن را از مصحف ابی بن کعب گرد آوردند؛ ابی بن کعب خود املا می‌کرد و دیگران می‌نوشتند.^۸

ابن حجر می‌گوید: «گویا در ابتدا، کار با زید و سعید بود، چه عثمان پرسید: کدام بهتر می‌نویسند؟ گفتند: زید. سپس پرسید: کدام فصیح‌ترند؟ گفتند: سعید. آن‌گاه گفت: سعید املا کند و زید بنویسد».^۹ سپس اضافه می‌کند: به افرادی نیاز داشتند که

۱. الانفاق؛ ج ۱، ص ۵۹. مصاحف سجستانی، ص ۲۱.

۲. صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۶.

۳. فتح الباری؛ ج ۹، ص ۱۷. مصاحف سجستانی؛ ص ۱۵.

۴. ارشاد الساری؛ ج ۷، ص ۴۴۹.

۵. مصاحف سجستانی؛ ص ۲۵.

۶. مصاحف سجستانی؛ ص ۳۳.

۷. همان و رجوع کنید به: طبقات ابن سعد؛ ج ۳، قسمت ۲، ص ۶۲.

۸. فتح الباری؛ ج ۹، ص ۱۶.

۹. مصاحف سجستانی؛ ص ۳۰.

مصحف‌ها را به تعدادی که باید به مناطق مختلف فرستاده شود، بنویسند. و افراد مذکور را اضافه کردند و برای املا از ابی‌بن‌کعب کمک گرفتند^۱.

موضع صحابه دربارهٔ یک‌سان شدن مصحف‌ها

همان‌گونه که در گذشته گفته شد، حذیفه بن یمان اولین کسی بود که دربارهٔ یک‌سان شدن مصحف‌ها سخن گفت و سوگند یاد کرد که به نزد خلیفه خواهد رفت و از او خواهد خواست که فقط یک قرائت بین مسلمانان معمول باشد^۲. او بود که در کوفه در این باره با صحابهٔ پیامبر ﷺ مشورت کرد و همهٔ آنان، به جز ابن مسعود، با پیش‌نهاد او موافقت کردند. با طرح این پیش‌نهاد عثمان با آن موافقت نمود. سپس آن گروه از اصحاب پیامبر را که در مدینه بودند فراخواند و در این باره با آنان مشورت کرد؛ همه با پیش‌نهاد یک‌سان کردن مصاحف موافقت کردند.

هم‌چنین امام‌امیرالمؤمنین علیؑ رأی موافق خود را با این برنامه به گونه اصولی اظهار نمود. ابن ابی داوود از سوی‌بن غفله روایت کرده‌است که علیؑ فرمود: «سوگند به خدا که عثمان دربارهٔ مصاحف (قرآن) هیچ عملی را انجام نداد مگر این‌که با مشورت ما بود. او دربارهٔ قرائت‌ها با ما مشورت کرد و گفت: به من گفته‌اند که برخی می‌گویند قرائت من بهتر از قرائت توست و این چیزی نزدیک به کفر است. به او (عثمان) گفتم نظرت چیست؟ گفت: نظرم این است که فقط یک مصحف در اختیار مردم باشد و در این زمینه تفرقه و اختلاف نداشته باشند. گفتم نظر خوبی است»^۳. در روایت دیگری آمده‌است که علیؑ فرمود: «اگر امر مصحف‌ها به من نیز واگذار می‌شد، من همان می‌کردم که عثمان کرد»^۴.

پس از آن‌که علیؑ به خلافت رسید، مردم را برآن داشت تا به همان مصحف عثمان ملتزم باشند و تغییری در آن ندهند، گرچه در آن غلط‌های املائی وجود

۱. فتح الباری؛ ج ۹، ص ۱۶. طبقات ابن سعد؛ ج ۳، قسمت ۲، ص ۲۶. ابن حجر عسقلانی؛ تهذیب التهذیب فی

أسماء الرجال؛ ج ۱، ص ۱۸۷.

۲. فتح الباری؛ ج ۹، ص ۱۵.

۳. ابن الجزری؛ النشر فی القراءات العشر؛ ج ۱، ص ۸.

۴. الانقاز؛ ج ۱، ص ۵۹.

فصل سوم - جمع و تألیف قرآن / ۱۳۹

داشته باشد. این از آن نظر بود که از آن پس هیچ کس، به عنوان اصلاح قرآن، تغییر و تحریفی در آن به وجود نیاورد. از این رو حضرتش تأکید فرمود که از امروز هیچ کس نباید به قرآن دست بزند و دستور «إِنَّ الْقُرْآنَ لَا يُهَاجَ الْيَوْمَ وَلَا يُحَوَّلُ» را قاطعانه صادر نمود^۱.

موضع امامان در حفظ مصحف مرسوم

کسی در حضور امام صادق علیه السلام عبارتی از قرآن را برخلاف آنچه دیگران قرائت می کردند، قرائت کرد. امام علیه السلام به او فرمود: «دیگر این گونه قرائت مکن و همان گونه که همگان قرائت می کنند قرائت نما» و نیز در پاسخ کسی که از نحوه تلاوت قرآن سؤال کرده بود، فرمود: «قرآن را به همان گونه که آموخته اید تلاوت کنید»^۲.

از این رو اجماع علمای شیعه بر این می باشد آنچه امروزه در دست است، همان قرآن کامل و جامع است^۳ و هرگز دچار تحریف و تغییر نشده است و قرائت معروف میان مسلمانان همان قرائت صحیح و درستی است که خواندن آن در نماز صحیح است. «استناد به نص موجود در تمام موارد، درست است و همان است که بر پیامبر صلی الله علیه و آله وحی شده و چیزی جز این نیست.

تصور نمی رود که مخالفت عبدالله بن مسعود نیز مخالفتی اصولی بوده است. او از این جهت ناراضی و ناراحت بوده که افرادی را برای انجام این امر مهم انتخاب کرده بودند که صلاحیت این کار را نداشته اند. کاری که خود ابن مسعود برای انجام آن شایستگی کامل داشته است. او می گفت: «اینان کسانی هستند که حق نداشتند خود در قرآن دخالتی کنند»^۴ و از این رو از تسلیم نمودن مصحف خود به فرستاده خلیفه به شدت امتناع ورزید.

۱. تفسیر طبری ج ۲۷ ص ۱۰۴. تفسیر طبری ج ۹ ص ۲۱۸.

۲. وسائل الشیعة؛ ج ۴، أبواب قراءة القرآن.

۳. بحار الانوار؛ ج ۹۲، ص ۴۲ - ۴۱.

۴. طبقات ابن سعد؛ ج ۳، ص ۲۷۰.

سال آغاز یک‌سان شدن مصحف‌ها

ابن حجر گفته‌است: «آغاز این امر، در سال بیست و پنجم هجری، سال دوم یا سوم^۱ خلافت عثمان بود». او اضافه کرده‌است که برخی گمان کرده‌اند که آغاز این کار در حوالی سال سی‌ام هجری اتفاق افتاده و هیچ سندی بر این ادّعای خود ذکر نکرده‌اند.^۲

ابن اثیر و برخی دیگر نیز بدون ذکر سند، این حادثه را از حوادث سال سی‌ام برشمرده‌اند. ابن اثیر می‌گوید: «در این سال، حذیفه به کمک عبدالرحمان بن ربیع به جنگ رفت. و در آن‌جا متوجه اختلافات فراوان مردم درباره قرآن شد. و در بازگشت از عثمان خواست که در این باره چاره‌ای بیندیشد و عثمان نیز چنین کرد».^۳ تصور می‌رود که ابن اثیر در تعیین این سال اشتباه کرده‌است، زیرا:

اولاً؛ به روایت ابومخنف جنگ در سرزمین ارمنستان سال ۲۴ اتفاق افتاده که طبری آن را نقل کرده‌است.^۴ ابن حجر نیز گفته: «ارمنستان در خلافت عثمان فتح شد و فرمانده لشکر سلمان بن ربیع با هلی از مردم عراق بود و عثمان فرمان داد که مردم شام و عراق در این جنگ شرکت کنند. فرمانده لشکر شام، حبیب بن سلمه فهری بود و حذیفه از جمله کسانی بود که در این جنگ شرکت داشت». ابن حجر اضافه می‌کند: «به گونه‌ای که مؤرخان نقل کرده‌اند ارمنستان به سال بیست و پنجم، در اوایل ولایت ولید بن عقبه بن ابی معیط بر کوفه، فتح شد و ولید از جانب عثمان به ولایت کوفه نصب شده بود».^۵

ثانیاً؛ جنگ عبدالرحمان بن ربیع در سال بیست و دوم واقع شده و کسی که با او

۱. این که می‌گویند این واقعه در سال دوم یا سوم خلافت عثمان اتفاق افتاده از این نظر است که در تاریخ آغاز خلافت عثمان اختلاف هست. برخی گفته‌اند که در دهه آخر ذی‌الحجه سال ۲۳ مردم با عثمان بیعت کردند که در این صورت تشکیل کمیته در آغاز سال سوم خلافت عثمان خواهد بود. قولی دیگر حاکی است که در دهه اول محرم سال ۲۴ با عثمان بیعت شده‌است که در این صورت تشکیل کمیته در اواخر سال دوم خلافت عثمان خواهد بود (ر. ک. تاریخ طبری؛ ج ۳، ص ۳۰۴ و ج ۴، ص ۲۴۲).

۲. فتح الباری، ج ۹، ص ۱۵.

۳. الکامل فی التاریخ؛ ج ۳، ص ۱۱۱. الفتح‌ات الاسلامیه؛ ج ۱، ص ۱۷۵.

۴. تاریخ طبری؛ ج ۴، ص ۲۴۷ - ۲۴۶. ۵. فتح الباری؛ ج ۹، ص ۱۴ - ۱۳.

بوده حذیفه بن اُسَید غفاری بوده و نه حذیفه بن یمان عبسی^۱.

ثالثاً؛ در سال سی ام، سعید به جای ولید به حکومت کوفه منصوب شد. او در این وقت، برای جنگ طبرستان آماده می شد و ابن زبیر و ابن عباس و حذیفه در این جنگ همراه او بودند^۲. سعید تا سال سی و چهارم به مدینه باز نگشت و در سال بعد، عثمان به قتل رسید^۳. بنابراین با توجه به این که سعید، عضو کمیته یک سان کردن مصحف ها بوده است، اگر آغاز کار کمیته در سال سی ام بوده باشد، با حوادث ذکر شده تطبیق نمی کند و نیز با عضویت ابن زبیر و ابن عباس در آن کمیته سازگار نیست.

رابعاً؛ ذهبی نقل کرده که اُبی بن کعب در سال سی ام درگذشته است. او اضافه می کند که واقدی گفته است: «این موضوع مسلم است که اُبی بن کعب قرآن را بر اعضای کمیته املا می کرده و او مرجع اولیه اعضای کمیته در مقابله نسخه ها بوده است»^۴.

خامساً؛ حدیث یزید نخعی که قبلاً نقل شد، حکایت می کند که این موضوع پیش از سال سی ام اتفاق افتاده است. در کلام ابن حجر نیز آمده که این واقعه در ابتدای ولایت ولید بر کوفه اتفاق افتاده است^۵ و ولایت ولید بر کوفه در سال بیست و ششم و به روایت سیف، در سال بیست و پنجم بوده است^۶.

سادساً؛ استوارترین دلیل بر این که تاریخ آغاز یک سان کردن مصاحف در سال بیست و پنجم بوده، روایت ابن ابی داود از مصعب بن سعد است که می گوید: «عثمان هنگام اقدام به جمع آوری قرآن، در خطبه ای اعلام کرد: پانزده سال است که پیامبران در گذشته است و شما درباره قرآن دچار اختلاف شده اید. من تصمیم گرفته ام از تمام کسانی که چیزی از قرآن از پیامبر ﷺ شنیده اند بخواهم که بیاورد و در اختیار [کمیته] بگذارند»^۷.

۲. همان. ص ۲۷۱ - ۲۶۹.

۱. تاریخ طبری؛ ج ۴، ص ۱۵۵.

۳. همان؛ ص ۳۳۰ و ۳۶۵.

۴. ذهبی؛ میزان الاعتدال؛ ج ۲، ص ۸۴ و رجوع کنید به: طبقات ابن سعد؛ ج ۳، قسمت ۲، ص ۶۲.

۵. فتح الباری؛ ج ۱۹، ص ۱۴ - ۱۳.

۶. تاریخ طبری؛ ج ۴، ص ۲۵۱.

۷. مصاحف سجستانی؛ ص ۲۴.

با توجه به درگذشت پیامبر ﷺ به سال دهم هجری، خطبه عثمان به وضوح تأیید می‌کند که سال آغاز یک‌سان کردن مصاحف، سال بیست و پنجم هجری بوده است. موضوع دیگر آن‌که تنها ابن اثیر پیش‌نهاد حدیفه را برای یک‌سان کردن مصاحف، از حوادث سال سی‌ام هجری شمرده است. نقل او به گونه‌ای است که نمی‌توان تأیید کرد که از یک سند تاریخی اخذ کرده باشد.

از طرف دیگر، تعیین تاریخ رویدادهای مهم باید از روی تحقیق و بررسی انجام گیرد. طبری خود به تاریخ‌هایی که ذکر شده، چندان اعتماد نمی‌کند و احياناً در تاریخ وقوع رویدادی تردید می‌کند، مانند جنگ نهاوند که تاریخ وقوع آن را به گونه قطعی نقل نمی‌کند و آن را از حوادث سال هیجده و یا سال بیست و یک یاد می‌کند.^۱

بنابراین برای شناخت دقیق تاریخ یک حادثه، نمی‌توان تنها به آنچه مورخان نقل کرده‌اند، اعتماد کرد. لازمه اعتماد به تاریخ صحیح وقوع یک حادثه، تحقیق و بررسی از جوانب مختلف است.

مراحل انجام برنامه

کمیته یک‌سان کردن مصاحف در انجام مأموریت خود سه مرحله اساسی را طی کرد:

۱. جمع‌آوری منابع و مآخذ صحیح برای تهیه مصحف واحد و انتشار آن بین مسلمانان.
 ۲. مقابله مصحف‌های آماده‌شده با یک‌دیگر، به منظور حصول اطمینان نسبت به صحت آن‌ها و عدم وجود اختلاف بین آن‌ها.
 ۳. جمع‌آوری مصحف‌ها و یا صحیفه‌هایی که قرآن در آن‌ها ثبت شده بود از تمامی بلاد اسلامی و محو و نابود کردن آن‌ها.
- و بالاخره الزم همه مسلمانان به قرائت این مصحف و منع آنان از تلاوت مصحف‌ها و قرائت‌های دیگر.

فصل سوم - جمع و تألیف قرآن / ۱۴۳

ولی این کمیته، در این مراحل سه گانه، دقت لازم را به کار نبرد و در انجام وظایف خود اندکی تساهل ورزید. به خصوص در مرحله دوم (مقابله مصاحف) که نیازمند دقت و بررسی بیشتر بود.

در مرحله جمع آوری مصحف ها و محو آن ها، عثمان به این نحو عمل کرد که افرادی را به بلاد مختلف فرستاد و مصحف ها و صحیفه هایی را که قرآن در آن ها ثبت شده بود جمع آوری کرد و دستور داد تا آن ها را بسوزانند.^۱

یعقوبی می گوید: «تمام مصحف ها را از تمام اطراف و اکناف جمع آوری کردند و آن ها را در مخلوطی از آب و سرکه جوشانند و شستند. برخی نیز گفته اند: آن ها را سوزانند. تنها مصحف ابن مسعود محفوظ مانده بود که وی از تسلیم آن به عبدالله بن عامر (والی کوفه) خودداری کرد. بر اثر همین خودداری، عثمان او را به مدینه احضار کرد. ابن مسعود به مسجد مدینه وارد شد. عثمان در حالی که به ایراد خطبه مشغول بود، گفت: چهارپایی بدسگال بر شما وارد می شود. ابن مسعود نیز به درشتی با او سخن گفت. آن گاه عثمان دستور داد، پای او را گرفته به زمین کشیدند تا آن که پهلوی او شکسته شد، عایشه به صدا درآمد و سخنان بسیاری گفت»^۲.

در ابتدای امر عثمان تصور می کرد یکی کردن مصاحف کار آسانی است، لذا گروهی را برای انجام آن گرد آورد که شایستگی کافی نداشتند. سرانجام به گروهی دیگر متوسل شد که افراد لایق و باکفایتی چون سید قراء و صحابی بزرگ ابی بن کعب در میان آنان بود.^۳ صحیفه هایی را نیز که در عهد ابوبکر قرآن در آن ها ثبت شده و نزد حفصه بود طلب کرد. حفصه در ابتدای امر از تسلیم آن ها به عثمان خودداری کرد و شاید نگران آن بود که از بین برود. تا آن که عثمان تعهد کرد که آن ها را به وی بازگرداند و او نیز پس از این تعهد، صحیفه های مذکور را در اختیار عثمان گذاشت تا به عنوان سندی موثق، مورد مقابله با دیگر مصاحف و استنساخ قرار گیرد.^۴

۱. صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۶. ۲. تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۱۶۰ - ۱۵۹.

۳. تهذیب التهذیب؛ ج ۱، ص ۱۸۷. طبقات ابن سعد؛ ج ۳، قسمت ۲، ص ۶۲.

۴. مصاحف سجستانی؛ ص ۹. صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۶.

از طرف دیگر، عثمان به همه مسلمانان اعلام کرد که هر کس، هر قسمت از قرآن را که از پیامبر ﷺ شنیده است، در اختیار کمیته بگذارد.^۱ بر اثر این اعلام، مردم الواح و استخوان‌ها و چوب‌هایی را که قرآن بر آن نوشته شده بود، آوردند. شاید کمیته جمع‌آوری قرآن، این انتظار را داشت کسانی که در آخرین عرضه قرآن بر پیامبر ﷺ حاضر بودند، آیات قرآن را در اختیارشان قرار دهند. ابن سیرین می‌گوید: «اگر آیه‌ای مورد اختلاف قرار می‌گرفت، ثبت آن را به تأخیر می‌انداختند برخی گفته‌اند که منظور از تأخیر در ثبت آن، این بوده است که نسخه‌های کسانی را که در آخرین عرضه قرآن بر پیامبر ﷺ حاضر بوده‌اند، به دست آورند».^۲

انس بن مالک گفته است: «من از کسانی بودم که آیات را بر نویسندگان املا می‌کرد. چه بسا آیه‌ای مورد اختلاف واقع می‌شد، در این صورت نظر کسانی را که آیه مورد اختلاف را از پیامبر ﷺ شنیده بودند می‌خواستند. اگر این‌گونه افراد در مدینه نبودند، ماقبل و مابعد آیه را برای آنان می‌نوشتند و از آنان می‌خواستند تا قسمت مورد اختلاف را آن‌گونه که شنیده‌اند بنویسند یا خود حاضر شوند».^۳

أبى بن کعب نیز قرآن را بر آنان املا می‌کرد و آنان به ثبت آن می‌پرداختند. یا این‌که آیه مورد اختلاف را برای وی می‌فرستادند و او پس از تصحیح، آن را باز می‌گرداند. در حدیث ابوالعالیه آمده است که آنان قرآن را از مصحف أبى بن کعب جمع‌آوری می‌کردند. أبى بن کعب شخصاً آیات را املا می‌کرد و گروهی می‌نوشتند.^۴

عبدالله بن هانی بربری (غلام عثمان) نقل می‌کند: «من نزد عثمان بودم و می‌دیدم که نسخه‌های مختلف مصحف‌ها را با یک‌دیگر مقابله می‌کردند. عثمان استخوانِ کتفِ گوسفندی را به من داد که در آن این کلمات نوشته شده بود: «لَمْ يَتَسَنَّ» و «لَا تَبْدِيلَ لِلْخَلْقِ اللَّهُ» و «فَأَمْهَلِ الْكَافِرِينَ»؛ من آن را نزد أبى بن کعب بردم و او آن‌ها را به این‌گونه تصحیح کرد: «لَمْ يَتَسَنَّ»^۵ و «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»^۶ و «فَأَمْهَلِ الْكَافِرِينَ»^۷.

در مرحله مقابله مصحف‌ها با یک‌دیگر سهل‌انگاری‌های آشکاری رخ داد

۱. مصاحف سجستانی؛ ص ۲۴. ۲. همان؛ ص ۲۵.

۳. همان؛ ص ۲۱. ۴. همان؛ ص ۳۰.

۵. بقره: ۲: ۲۵۹. ۶. روم: ۳۰: ۳۰.

۷. طارق: ۸۶: ۱۷. ر. ک: الانشقاق: ج ۱، ص ۱۸۳.

به گونه‌ای که در مصحف‌های عثمانی، اشتباهات و تناقض‌های املائی فاحشی وجود داشت. تا آن‌جا که مصحف‌های فرستاده‌شده به اطراف با یک‌دیگر کاملاً تطبیق نمی‌کرد. مسؤولیت این امر بر اعضای کمیته و به‌خصوص عثمان است که بر این اشتباهات واقف شد، ولی چاره‌ای نیندیشید و مسامحه کرد.

ابن ابی داود نقل می‌کند که برخی از مردم شام می‌گفتند: «مصحف ما و مصحف بصره صحیح‌تر از مصحف کوفه است» زیرا هنگامی که عثمان دستور داد مصحف‌ها را بنویسند، مصحفی را که برای کوفه تهیه کرده بودند بر مبنای قرائت عبدالله بن مسعود بود و پیش از آن‌که این مصحف با سایر نسخه‌ها مقابله و تصحیح شود، برای آنان فرستاده شد. اما مصحفی که برای شام و نیز مصحفی که برای بصره تهیه شده بود، پس از مقابله و تصحیح آن‌ها فرستاده گردید.^۱

این امر بر آن دلالت دارد که مصحف‌ها را پیش از مقابله دقیق آن‌ها با یک‌دیگر به سرتاسر بلاد پهناور اسلامی فرستاده‌اند. چنان‌که وجود اختلاف میان مصحف‌های شهرهای مختلف - به نقل ابن ابی داود^۲ - دلیل بر سهل‌انگاری در امر مقابله نسخه‌ها و حصول اطمینان به صحت آن‌ها است.

ابن ابی داود موضوع دیگری را نیز نقل می‌کند که حاکی از سهل‌انگاری عجیب‌تری در این امر مهم است. او می‌گوید: «هنگامی که نسخه‌های مصحف‌ها آماده شد، یکی از آن‌ها را نزد عثمان بردند. او آن‌را مشاهده کرد و گفت: چه خوب و زیبا تهیه کرده‌اید. ولی اشتباهاتی در آن دید و گفت اگر املاکننده از قبیله «هذیل» و نویسنده از قبیله «ثقیف» بود، این اشتباهات رخ نمی‌داد و افزود: ولی عرب طبق زبان مادری، آن‌را درست می‌خواند»^۳.

آیا باید گفت: این چه بی‌تفاوتی بی‌موردی است، کتاب خدا شایسته عنایت و اهتمام بیش‌تری نبود تا این‌که از اشتباه املائی و خطای نوشتاری خالی باشد؟ علاوه بر این، این آرزوی عثمان چه معنایی دارد؟ آیا او نمی‌توانست از اول املا کنندگانی از هذیل و نویسندگانی از ثقیف انتخاب کند، در حالی که صلاحیت و

۲. همان: ص ۴۹ - ۳۹.

۱. مصاحف سجستانی؛ ص ۳۵.

۳. همان: ص ۳۳ - ۳۲.

شایستگی آنان را برای انجام این کار مهمّ می‌دانست؟ ولی او به‌جای این افراد شایسته، کسانی را از اطرافیان خود انتخاب کرد و سرانجام این انتخاب نابه‌جا، سبب پیدایش اختلاف در قرائت قرآن در زمان‌های بعد گردید.

تعداد مصحف‌های عثمانی

مؤرخان در شماره مصحف‌های تهیه شده هم‌آهنگ که به اطراف بلاد اسلامی فرستاده شده‌است، اختلاف دارند. ابن ابی داود تعداد آن‌ها را شش نسخه می‌داند که هر یک به یکی از شش مرکز مهم اسلامی آن روز ارسال شد. این شش مرکز عبارتند از مکه، کوفه، بصره، شام، بحرین و یمن. وی اضافه می‌کند که علاوه بر این شش نسخه، یک نسخه نیز در مدینه نگه داشته شد که آن را به نام «أمّ» و یا «امام» می‌نامیدند.^۱ یعقوبی دو نسخه دیگر را بر این تعداد اضافه کرده که به مصر و الجزیره فرستاده شده‌است.^۲ مصحفی که به هر منطقه‌ای فرستاده شده بود، در مرکز منطقه حفظ می‌شد و از روی آن، نسخه‌های دیگری استنساخ می‌شد تا در دست‌رس مردم قرارگیرد. و تنها قرائت این مصحف‌ها رسمیت داشت و هر نسخه و یا قرائت که با این مصحف‌های هم‌آهنگ، مخالف بود، غیر رسمی و ممنوع شناخته می‌شد و استفاده از آن‌ها موجب مجازات بود.

مصحف مدینه مرجع عمومی بود و اگر میان مصحف‌های فرستاده شده در بلاد دیگر، اختلافی پیدا می‌شد، برای رفع اختلاف و تصحیح آن‌ها مصحف مدینه ملاک قرار می‌گرفت و مطابق با آن، مصحف‌های دیگر تصحیح می‌شد.

گفته شده‌است عثمان همراه هر مصحف، یک قاری قرآن نیز به منطقه مورد نظر اعزام می‌کرد، تا قرائت قرآن را مطابق با آن مصحف به مردم بیاموزد؛ از جمله عبداللّه بن سائب همراه با قرآن مکه و مغیره بن شهاب همراه با مصحف شام و ابو عبدالرحمان سلّمی با مصحف کوفه و عامر بن عبد القیس با مصحف بصره به مناطق مذکور اعزام شدند. افراد دیگری به همین ترتیب به مناطق دیگر فرستاده

شدند. زید بن ثابت نیز از جانب خلیفه به عنوان قاری مدینه تعیین گردید.^۱ مقامات حکومت و عمال خلیفه، عنایت و توجه خاصی به این مصحف‌ها و حفاظت از آن‌ها داشتند، و همین علاقه و توجه زیاد مردم نسبت به حفظ آن‌ها، موجب بقا و دوام آن‌ها گردید. پس از گذشت زمانی طولانی، تغییرات و دگرگونی‌هایی در این مصحف‌ها به وجود آمد که نقطه‌گذاری و علامت‌گذاری و تقسیم آن به حزب‌ها از آن جمله‌اند. آخر الامر، خط این مصحف‌ها که خط کوفی ابتدایی بود، به خط کوفی متعارف تبدیل شد. در زمان‌های بعد، نوشتن قرآن با خط نسخ زیبای عربی و دیگر خطوط متداول گردید. این تغییرات به تدریج مصحف‌های اولیه را که در زمان عثمان نوشته شده بود، به دست فراموشی سپرد و رفته رفته اثری از آن‌ها باقی نماند.

یاقوت حموی (متوفای ۶۲۶) نقل می‌کند که مصحف عثمان بن عفان در مسجد دمشق است که می‌گویند به خط خود اوست.^۲ این مصحف را فضل الله العمری (متوفای ۷۴۹) دیده و می‌گوید: «مصحف عثمانی به خط عثمان بن عفان در سمت چپ مسجد دمشق باقی است»^۳. البته در جایی ذکر نشده است که عثمان به خط خود مصحفی نوشته باشد و شاید مصحف یادشده، همان مصحف شام بوده که تا آن زمان باقی بوده است.

ابن کثیر (متوفای ۷۷۴) نیز از این مصحف یاد کرده، ولی نوشتن آن را به عثمان نسبت نداده است. او گفته است: «مشهورترین مصحف عثمانی در روزگار ما مصحفی است در شام که در نزدیکی رکن شرقی مقصورة مسجد دمشق محفوظ است. این مصحف در گذشته در شهر «طبریه» بوده و در حدود سال ۵۱۸ هجری از آن جا به دمشق منتقل شده است. من آن را دیده‌ام، کتابی است قطور با خطی زیبا و روشن و پخته و با مرکبی خوب. در ورق‌هایی نوشته شده بود که به گمان من از پوست شتر بود»^۴.

۱. مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۳۹۷ - ۳۹۶. ۲. یاقوت حموی؛ معجم البلدان، ج ۲، ص ۴۶۹.

۳. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار؛ ج ۱، ص ۱۹۵.

۴. فضائل القرآن؛ ص ۴۹.

جهان‌گرد معروف، ابن بطوطه (متوفای ۷۷۹) می‌گوید: «در رکن شرقی مسجد و در مقابل محراب خزانه‌ای است بزرگ که در آن مصحفی را که عثمان بن عفان به شام فرستاده است، قرار داده‌اند. این خزانه را در هر جمعه، پس از نماز باز می‌کنند و مردم برای بوسیدن آن هجوم می‌آورند. در همین جا، مردم درباره‌ی حل اختلافات و دعاوی خود با یک‌دیگر، قسم یاد می‌کنند»^۱. گفته شده است که این مصحف هم چنان در مسجد دمشق باقی بود تا این‌که به سال ۱۳۱۰ هجری دست‌خوش حریق گردید^۲.

دکتر صبحی صالح می‌گوید: «دوست من، استاد دکتر یوسف العش، به من گفت که قاضی عبدالحسن الأسطوانی به او گفته که مصحف شام را قبل از سوختن دیده و آن در مقصوره مسجد دمشق در محفظه‌ای چوبی نگهداری می‌شد»^۳.

استاد زرقانی می‌گوید: «هم‌اکنون دلیل قاطعی بر وجود مصحف‌های عثمانی در دست نداریم تا چه رسد به آن‌که محل وجود آن‌را تعیین کنیم».

درباره برخی از مصحف‌های تاریخی که در کتاب‌خانه‌های مصر موجود است، گفته می‌شود که از مصاحف عثمانی است. ولی در صحت این انتساب تردید بسیار است، زیرا در این مصاحف علایم و نقوشی مانند نشانه‌ها و علایم فصل و جدایی بین سوره‌ها و علایمی برای تعیین اعشار قرآن وجود دارد. در حالی که می‌دانیم مصحف‌های عثمانی از این قبیل علایم و نشانه‌ها عاری بوده است.

در خزانه حرم امام حسین علیه السلام مصحفی است منسوب به عثمان که با خط کوفی کهن نوشته شده است. با توجه به خالی بودن حروف آن از علایم و حجم بسیار بزرگ آن، با مصحف مدینه و یا مصحف شام هم‌آهنگ و همانند است. به خصوص که کلمه «يُرْتَدُّ»^۴ از سوره مائده را به صورت «يُرْتَدُّ» ضبط کرده است. به احتمال قوی این قرآن، از یکی از قرآن‌های عثمانی استنساخ شده و رونوشتی از یکی از آن‌هاست^۵.

۱. رحلة ابن بطوطه؛ ج ۱، ص ۵۴. ۲. احمد بن علی مقریزی؛ الخطط؛ ج ۵، ص ۲۷۹.

۳. صبحی صالح؛ مباحث فی علوم القرآن؛ پاورقی، ص ۸۹.

۴. مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۳۹۸ - ۳۹۷.

۵. مائده ۵: ۵۴.

هم چنین مصحفی که برخی از اوراق آن در خزانه علوی در نجف اشرف موجود است، به امیرمؤمنان علیه السلام نسبت داده شده و گفته اند که به خط آن حضرت است. این قرآن به خط کوفی کهن نوشته شده و در آخر آن آمده که آن را علی بن ابوطالب به سال چهلیم هجری نوشته است.

استاد ابو عبدالله زنجانی می گوید: «من ماه ذوحجه سال ۱۳۵۳ در کتابخانه علوی در نجف مصحفی را به خط کوفی دیدم که در پایان آن نوشته شده بود: «کتابه علی بن ابی طالب فی سنة أربعین من الهجرة» و به علت تشابه بین «ابی» و «أبو» در رسم الخط کوفی، گمان می رود که «کتابه علی بن ابوطالب» می باشد.^۱

در موزة مسجد امام حسین در قاهره نیز مصحفی است که گفته می شود علی بن ابی طالب علیه السلام آن را به خط خود نوشته است. این قرآن به خط کوفی کهن است. استاد زرقانی درباره این مصحف گفته: «ممکن است نویسنده آن علی علیه السلام بوده و یا به امر او در کوفه کتابت شده است».

ابن بطوطه می گوید: «در مسجد امیرالمؤمنین علی علیه السلام در بصره مصحفی که عثمان در هنگام کشته شدن آن را قرائت می کرد، موجود است و آثار خون او بر ورقی که در آن آیه «فَتَكْفِيكُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»^۲ نوشته شده باقی است»^۳ که البته بعید است.

سمهودی از محرز بن ثابت نقل کرده است که او گفت: «به من خبر رسید که مصحف عثمان به دست خالد بن عمرو بن عثمان رسید. وقتی که مهدی (عباسی) به حکومت رسید، آن مصحف را به مدینه فرستاد و آن همان قرآنی است که امروز در مدینه خوانده می شود. با رسیدن آن مصحف به مدینه مصحف حجاج که در درون صندوقی در پایین منبر قرار داشت، کنار گذاشته شد.

ابن زبالة گفته است: مالک بن انس به من گفت: حجاج به شهرهای مهم مصحف هایی را فرستاده بود. به مدینه هم مصحفی بزرگ فرستاد. این مصحف در صندوقی که در طرف راست ستونی که نشانه مقام پیامبر صلی الله علیه و آله است، قرار داشت و

روزهای پنجشنبه و جمعه صندوق باز می شد. پس از آن که مهدی عباسی مصحف با ارزشی به مدینه فرستاده و در صندوق گذاشته شد، مصحف حجاج برداشته شد».

سمهودی می گوید: «در مورد این مصحفی که امروز در قبه ای در وسط مسجد است و منسوب به عثمان می باشد، کسی چیزی نگفته است». ابن نجّار اولین کسی است که شرح حال مصحف های مساجد را نوشته است؛ او می گوید: مصحف های اولیه به مرور زمان کهنه شده است و اوراق آن ها متفرق گردیده و چیزی از آن ها باقی نمانده است»^۱.

مشخصات کلی مصحف های عثمانی

مصحف های عثمانی از نظر ترتیب سوره ها، نزدیک به مصحف هایی است که صحابه نوشته بودند و بر همان شیوه، سوره های بزرگ مقدم بر سوره های کوچک ترتیب یافت. حروف مصحف های عثمانی خالی از نقطه و علایمی بوده است که اعراب کلمات را نشان می دهد. این مصحف ها به احزاب و اعشار و اخماس، تقسیم بندی نشده بود و مملوّ از غلط های املائی و تناقض هایی در رسم الخط بوده است. که علت آن، ابتدایی بودن خطی است که صحابه در آن زمان می شناخته اند. مشخصات کلی مصحف ها به شرح ذیل است:

۱. ترتیب: قبلاً گفته شد که ترتیب مصحف عثمانی، همان ترتیبی است که در مصحف کنونی وجود دارد و با ترتیبی که در مصحف های صحابه در آن وقت به کار برده شده بود و به خصوص با مصحف ابی بن کعب، تطبیق می کرد. تنها در مواردی اندک با آن ها مطابقت نداشت؛ از جمله این که در مصحف های صحابه، سوره یونس در زمره هفت سوره بزرگ به شمار می آمد و هفتمین^۲ یا هشتمین^۳ این سوره ها بود. اما عثمان، سوره انفال و سوره براءت را به عنوان یک سوره، در مرتبه هفتم از

۱. سمهودی؛ وفاء الوفاء بأخبار دارالمصطفی؛ ج ۲، ص ۶۶۸ - ۶۶۷.

۲. در مصحف ابن مسعود. ۳. در مصحف ابی بن کعب.

سوره‌های بلند (طوال) قرار داد و سوره یونس را در شمار سوره‌های مثنی درآورد و محل آن را تغییر داد. ابن عباس به این عمل عثمان اعتراض کرد و گفت: «به چه علت سوره انفال را که از سوره‌های مثنی است^۱ و سوره براءت را که از سوره‌های مثنی است، یک سوره به حساب آورده و «بسم الله الرحمن الرحيم» را از اول سوره براءت حذف کرده‌اید و در شمار سوره‌های بزرگ قرار داده‌اید؟» عثمان در پاسخ گفت: «سوره‌هایی بر پیامبر ﷺ نازل می‌شد و پس از نزول آن‌ها، آیاتی نازل می‌گردید. پیامبر کاتبان وحی را احضار می‌کرد و به آنان می‌فرمود: این آیه‌ها را در فلان محل از فلان سوره بنویسید. سوره انفال از سوره‌هایی است که در اوایل هجرت در مدینه نازل شد و سوره براءت از نظر نزول، از آخرین سوره‌هاست. ولی مضمون این دو سوره با یکدیگر شبیه است و من گمان می‌کردم این دو سوره، یکی است. پیامبر ﷺ نیز در گذشت و بیان نکرد که براءت دنباله سوره انفال است. از این جهت من آن دو را به هم پیوستم و «بسم الله الرحمن الرحيم» را بین آن دو نوشتم و آن را در شمار هفت سوره بزرگ قرار دادم»^۲.

این امر بر اجتهاد صحابه در ترتیب مصحف دلالت دارد. عثمان می‌دانست که گاهی آیه‌هایی از یک سوره، بعداً نازل می‌شد و پیامبر ﷺ امر می‌کرد که آن‌ها را در محل خود ثبت کنند. عثمان گمان کرد که به مناسبت وجود تشابه بین سیاق کلی سوره براءت و سوره انفال، سوره براءت دنباله سوره انفال است^۳. این تشابه در سیاق، از این جهت است که مضمون هر دو سوره تشدید در نکوهش دشمنان اسلام، کافران و منافقان، و تشویق مؤمنان بر پایداری و مبارزه در جهت تثبیت کلمه الله در زمین است. در هر صورت با توجه به این که مطلبی از این جهت در مورد این دو سوره نقل نشده است، عثمان آن دو را به هم پیوست و آن را یک سوره به شمار

۱. سوره انفال در مصحف ابن مسعود، از سوره‌های مثنی و در مصحف ابن کعب در زمرة سوره‌های مثنی است.
۲. المستدرک ج ۱، ص ۲۲۱ و ۳۳۰.

۳. روایتی که عیاشی در جلد دوم، صفحه ۷۳ تفسیر خود نقل کرده، حاکی است که انفال و براءت یک سوره است. در این مورد میان علما اختلاف است (ر. ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۵، ص ۲) ولی عیاشی ترجیح می‌دهد که یک سوره به حساب آید؛ زیرا پایان هر سوره با «بسم الله...» که آغاز سوره دیگری است، معلوم می‌شد (تفسیر عیاشی؛ ج ۱، ص ۱۹).

آورد و هفتمین سوره از سوره‌های بزرگ قرار داد. شاید عثمان توجه نکرده است که سوره براءت، به عنوان هشدار و وعده عذاب به کافران نازل شد. از این رو با نام خداوند که رحمت محض است نازل نگردیده است، زیرا متناسب نیست که هشدار و وعده عذاب با رحمت آغاز گردد. از این جهت است که امیرمؤمنان علیه السلام فرموده: «بسم الله... برای امان است، در حالی که سوره براءت تکیه بر شمشیر دارد»^۱. با این کیفیت، مصحف عثمانی با دیگر مصحف‌ها اختلافاتی دارد، ولی این اختلافات جزئی است؛ و فقط از نظر تقدم و تأخر برخی سوره‌هاست.

۲. نقطه و علامت: مصحف‌های عثمانی به مقتضای شیوه نگارش که در آن دوره میان مردم عرب رایج بود از هر نشانه و علامتی که حروف نقطه‌دار و بی نقطه را مشخص کند، خالی بود. ولذا بین ب و ت و یا و ث تفاوتی نبود. و نیز ج و ح و خ از یک دیگر تشخیص داده نمی‌شدند. هم‌چنین حرکت و اعراب کلمات، به وسیله فتحه، کسره، ضمه و تنوین نشان داده نمی‌شد. خواننده خود باید به هنگام قرائت با توجه به قرائن، آن‌ها را از یک دیگر تمیز می‌داد، و وزن کلمه و چگونگی اعراب آن‌را شخصاً می‌شناخت.

از این رو در صدر اول، قرائت قرآن فقط به سماع و نقل موکول بود و جز از طریق شنیدن، قرائت قرآن تقریباً ممتنع بود. مثلاً بین کلمه‌های «تبلو»، «نبلو»، «نتلو»، «تتلو» و «یتلو» هیچ فرقی وجود نداشت. هم‌چنین کلمه «یعلمه» از «تعلمه»، «نعلمه» و «بعلمه» تشخیص داده نمی‌شد. از این رو چه بسا آیه «لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً»^۲ به صورت «لَمَنْ خَلَقَكَ» خوانده می‌شد.

ذیلاً نمونه‌هایی از قرائت‌های مختلف که بر اثر خالی بودن مصحف‌ها از نقطه رخ داده است، آورده می‌شود:

سوره بقره، آیه ۲۵۹: «تَنْشُرُهَا»، «ننشرها»، «تنشرها»^۳.

سوره آل عمران، آیه ۴۸: «يُعَلِّمُهُ»، «نعلمه»^۴.

۱. المستدرك؛ ج ۲، ص ۳۳۰. الانقان؛ ج ۱، ص ۶۵. مجمع البيان ج ۵ ص ۲.

۲. یونس ۱۰: ۹۲. ۳. ر. ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۲، ص ۳۶۸.

۴. همان؛ ص ۴۴۴.

- سوره یونس، آیه ۳۰: «تَبْلُو»، «تَتْلُو»^۱.
 سوره یونس، آیه ۹۲: «نُنْحِيكَ»، «نَنْحِيكَ»^۲.
 سوره عنکبوت، آیه ۵۸: «لَنُثَبِّتَنَّهَمْ»، «لَنُثَبِّتَنَّهُمْ»^۳.
 سوره سبأ، آیه ۱۷: «نُجَازِي»، «يَجَازِي»^۴.
 سوره حجرات، آیه ۶: «فَتَشْتَوُوا»، «فَتَشْتَبُوا»^۵.

در هر صورت خالی بودن مصحف‌ها از علایم و نشانه‌ها علت عمده پیدایش اختلاف قرائت در زمان‌های بعد بود، زیرا مردم به شنیدن و حفظ کردن قرآن اتکا داشتند و در طول زمان اشتباهاتی در نقل و یا شنیدن آیه‌ای رخ می‌داد، زیرا این یک واقعیت است که انسان هر اندازه که در حفظ کردن مطلبی دقت کند، بالاخره در معرض فراموشی و اشتباه قرار دارد. مگر آن‌که مطلب مورد نظر را به وسیله کتابت ضبط کند، از این رو گفته شده است: «مَا حُفِظَ قُرْآنٌ وَ مَا كُتِبَ قُرْآنٌ» به علاوه نفوذ و رخنه اقوام غیر عرب در جزیره العرب و گسترش تعداد و جمعیت آنان با گسترش قلمرو اسلام، خود موجب وجود اختلاف در قرائت می‌شد. بنابراین ایجاب می‌کرد که اعضای کمیته یکی کردن مصاحف، در وقت خود، نسبت به آینده امت اسلامی توجه کنند و راه حلی برای جلوگیری از ایجاد اختلاف و خلل در قرائت قرآن بیابند. ولی روحیه اهمال و سهل انگاری که در آن وقت بر مسؤولان غالب بود، مانع از انجام چنین کاری شد.

این جزری تصور کرده است که مسؤولان آن روز، به عمد و از روی حکمتی، از به کار بردن علایم و نشانه‌ها خودداری کرده‌اند می‌گوید: «از این جهت بوده است تا نوشتار قرآن هرگونه قرائتی را که از پیامبر ﷺ رسیده است پذیرا باشد، زیرا در آن روزگار، بر حفظ و سماع اتکا می‌شد نه بر خط و نوشتار»^۶.
 زرقانی نیز با این توجیه غیر مقبول موافقت کرده گوید: «در آن دوره کلمات قرآن را بدون نقطه و علامت کتابت کردند تا قرائت‌های گوناگون را پذیرا باشد»^۷. با آن‌که

۱. همان؛ ج ۵، ص ۱۰۵.
 ۲. همان؛ ج ۸، ص ۲۹۰.
 ۳. همان؛ ج ۳، ص ۹۴ و ج ۹، ص ۱۳۱.
 ۴. همان؛ ج ۱، ص ۲۵۱.
 ۵. همان؛ ص ۱۳۰.
 ۶. النشر في القراءات العشر؛ ج ۱، ص ۷.
 ۷. مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۲۵۱.

روشن است که در آن زمان خط عربی بدون نقطه و علامت بوده و عرب در آغاز آموختن و کتابت بوده و نقطه گذاری و علامت گذاری را نمی دانسته است، لذا تصوّر ابن جزری و زرقانی خالی از وجه و سخنی بی مورد است.

۳. ناهنجاری نوشتاری: وضع خط برای رساندن معنایی است که به وسیله الفاظ در موقع تکلم اراده می شود. در واقع کتابت و نوشتن، نمایانگر لفظی است که بیان کننده معنا و مفهوم مورد نظر است. بنابراین لازم است کتابت به طور کامل با لفظی که بدان تکلم می شود، مطابقت داشته باشد؛ و عین آن چه گفته می شود نوشته شود، تا بدین ترتیب خط بدون هیچ کاستی و زیادت، مقیاس برای لفظ باشد.

از طرف دیگر، روش های انشا و شیوه نوشتن و کتابت، با این قاعده کاملاً منطبق نیست. ولی مادام که این موارد اختلاف بین عموم مصطلح است و همگان بر وفق آن عمل می کنند، اشکالی به وجود نمی آورد و خللی در بیان مقصود ایجاد نمی کند، زیرا «قرآن» به قرائت آن بستگی دارد نه به کتابت.

اما رسم الخط مصحف عثمانی، در مقایسه با رسم الخط عمومی و متداول، دارای ناهنجاری های املائی فراوان و تناقض های بسیار در نحوه نوشتن کلمات می باشد. به گونه ای که اگر قرآن از طریق سماع و تواتر در قرائت ضبط نمی شد و مسلمانان این روش را از پیشینیان خود به ارث نمی گرفتند و با دقت و توجه تمام به حفظ آن نمی کوشیدند، امروزه قرائت صحیح بسیاری از کلمات محال می نمود. علت این امر، عدم آشنایی عرب به فنون خط و روش های کتابت، در آن زمان بوده است. بلکه جز تعداد کمی از آنان نوشتن و کتابت را نمی دانستند و خطی را هم که این عده اندک بدان می نوشته اند، خطی ابتدایی و در حد بسیار پایین و اولیه بوده است. آثار باقی مانده از صدر اول، این موضوع را نشان می دهد.^۱ علاوه بر این کسانی را که عثمان برای کتابت مصحف انتخاب کرده بود، افرادی بودند که به غایت نسبت به شیوه کتابت بی اطلاع بودند و هرچند که در آن وقت، خط در مرحله ابتدایی بود؛ ولی آنان بسیار بد خط بودند. همان گونه که ابن ابی دوود نقل

می‌کند:

پس از تکمیل نسخه‌های مصاحف، مصحفی را نزد عثمان بردند؛ وی پس از دیدن آن گفت: «چه نیکو و زیبا تهیه کرده‌اید. ولی در آن ناهنجاری‌هایی رخ داده که عرب خود می‌توانند آن‌را به نحو صحیح تلفظ کنند». سپس گفت: «اگر املاکنده از قبیلهٔ هذیل و نویسندگان از قبیلهٔ ثقیف بود، چنین اشتباهاتی در آن پیدا نمی‌شد».^۱

از این گفتار بر می‌آید که عثمان می‌دانسته است که قبیلهٔ هذیل در آن وقت به روش‌های انشا آشنایی کامل داشته و قبیلهٔ ثقیف به حُسن کتابت و خوبی خط معروف بوده‌اند. در حالی که مصحف ارائه شده به او فاقد چنین مزایایی بوده‌است. از این رو بر عثمان این ایراد وارد است که چرا افرادی از دو قبیلهٔ هذیل و ثقیف را برای این امر مهم انتخاب نکرد تا بدین گونه بی‌دقتی و بی‌توجهی صورت نگیرد؟! ثعلبی در تفسیر خود، ذیل آیه «إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ»^۲ می‌گوید: «عثمان گفت: در این مصحف ناهنجاری‌هایی دیده می‌شود که هر عربی به زبان خود آن‌را صحیح ادا می‌کند. به عثمان گفتند: آیا آن‌را تغییر نمی‌دهی؟ و به عبارت دیگر آیا تصحیح نمی‌کنی؟ او (از روی بی‌حالی یا سهل انگاری) گفت: لزومی ندارد، نه حلالی را حرام می‌کند و نه حرامی را حلال».^۳

ابن روزبهان در این مورد کوششی ناروا دارد، می‌گوید: «عدم تصحیح لفظ قرآن به وسیلهٔ عثمان از این جهت بود که متابعت از شکل خط بروی لازم بوده‌است. این لفظ به همان شکل در مصحف‌ها نوشته شده بود و تغییر آن جایز نبوده است و چون لغت برخی از عرب‌ها بوده، آن‌را تغییر نداد».^۴

مفهوم این گفتار که در مصاحف این چنین نوشته بوده‌است، روشن نیست منظور او کدام مصاحف است و چگونه می‌توان میان این گفته و آخرین قسمت آن مبنی بر این که «لغت بعضی عرب است» سازش داد؟

۱. المصاحف - سجستانی ص ۳۳ - ۳۲.

۲. طه ۲۰: ۶۳. طبق قرائت تشدید «إِنَّ».

۳. محمد حسن مظفر: دلائل الصدق: ج ۳، ص ۱۹۶.

۴. همان، ص ۱۹۷.

در هر حال، سهل انگاری مسئولان آن زمان از نظر وجود اشتباهات و تناقضات در مصحف، برای همیشه مشکلاتی برای امت اسلامی ایجاد کرد. البته عدم تصحیح این اشتباهات در ادوار بعد از عثمان، از آن جهت بوده که در زمان‌های متأخر، ممکن بود دشمنان به عنوان تصحیح قرآن و اصلاح ناهنجاری‌های آن، قرآن را دست‌خوش تحریف سازند و کتاب خدا بازی‌چه دست مغرضان و هواپرستان قرار گیرد. علی‌علیه در این باره فرموده است: «إِنَّ الْقُرْآنَ لَا يُهَاجُ الْيَوْمَ وَلَا يَحُولُ» و همین فرمان به عنوان یک اصل و پایه قانونی برای همیشه مورد پذیرش مسلمانان قرار گرفت. لذا کسی را یارای آن نبود که قرآن را مورد دست‌برد قرار دهد.

باید توجه کرد که بودن ناهنجاری‌های املائی در مصحف خللی در اساس و کرامت قرآن ایجاد نمی‌کند، زیرا:

اولاً؛ واقع قرآن آن است که خوانده می‌شود، نه آن‌چه نوشته می‌شود. کتابت به هر اسلوبی باشد، مادام که قرائت صحیح و منطبق بر نحوه متداول در زمان پیامبر ﷺ و صحابه او باشد، موجب هیچ ضرر و زیانی نخواهد شد. به‌طوری‌که بیان شد، تردیدی نیست که مسلمانان از صدر اول تا امروز، نص قرآن را به‌گونه صحیح، حفظ کرده‌اند.

ثانیاً؛ تخطئه کتابت قرآن ایرادی است به نویسندگان اولیه از نظر جهل و یا سهل انگاری آنان و ایرادی به خود کتاب نیست که «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»^۱.

ثالثاً؛ اشتباهات املائی که در مصحف هم‌چنان باقی بوده و تغییر داده نشده، خود حجّتی است بر سلامت قرآن از هرگونه دست‌برد و تحریف، زیرا تصحیح اشتباهات املائی که سزاوار بود انجام شود ولی برای حفظ کرامت، سلف درباره آن اقدامی نکرده، دلیل روشنی است که در سرتاسر قرآن هیچ‌گونه تغییری صورت نگرفته است و موجب شده کسی جرأت نکند به آن دست‌برد بزند.

اکنون نمونه‌هایی از مهم‌ترین اشتباهات رسم الخط موجود در قرآن را در ذیل می‌آوریم:

فصل سوم - جمع و تألیف قرآن / ۱۵۷

سوره / آیه	آیه	املاء صحیح
بقره ۱۶۴	۱. «وَاخْلِفِ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ»	«وَاخْلِفِ اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ»
مائده ۱۰۹	۲. «عَلِمَ الْغُيُوبُ»	«عَلِمَ»
انعام ۵	۳. «يَأْتِيهِمْ أَنْبُؤًا»	«أَنْبَاءُ»
انعام ۲۶	۴. «وَيَنْتَوْنَ عَنْهُ»	«يَنْتَوْنَ عَنْهُ»
انعام ۵۲	۵. «بِالْعُدَاوَةِ»	«بِالْعُدَاةِ» است و «و» بدون هیچ علت شناخته شده ای زاید است.
انعام ۹۴	۶. «فِيكُمْ شُرَكَّؤًا»	«شُرَكَاءُ»
هود ۸۷	۷. «مَاتَشَوْا»	«مانشَاء»
یوسف ۸۷	۸. «إِنَّهُ لَا يَأْتِيَنَّسُ»	«لَا يَتَأَنَّسُ»
ابراهیم ۹	۹. «أَلَمْ يَأْتِيَكُمُ نَبُؤًا»	«نَبَأًا»
ابراهیم ۲۱	۱۰. «فَقَالَ الصَّعْفُؤًا»	«الْصَّعْفَاءُ»
کهف ۲۳	۱۱. «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍ»	«لِشَايٍ»
کهف ۷۷	۱۲. «لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ»	«لَا تَتَّخَذْتَ»
طه ۹۴	۱۳. «قَالَ يَبْنَؤُمْ»	«يَبْأَيْنُ أُمُ»
نمل ۲۱	۱۴. «أَوْ لَا اذْبَحْتَهُ»	«لَا ذَبَحْتَهُ» است و الف بدون هیچ علت منعقولی اضافه شده است.
نمل ۲۹	۱۵. «يَا أَيُّهَا الْمَلَأُؤًا»	«الْمَلَأُؤُ»
روم ۱۳	۱۶. «شَفَعُؤًا»	«شَفَعَاءُ»
صافات ۱۰۶	۱۷. «لَهُوَ الْبَلُؤُ الْمُبِينُ»	«الْبَلَاءُ»
ص ۱۳	۱۸. «وَأَصْحَابُ لُتَيْكَةِ»	«الْأَيْكَةِ»
زمر ۶۹	۱۹. «وَجَايَءَ بِالنَّبِئِينَ»	«وَجِيءَ»
غافر ۵۰	۲۰. «وَمَا دَعُؤُا الْكَافِرِينَ»	«وَمَا دُعَاءُ»

هرگاه در نظر بگیریم که مصحف های آن روز بدون نقطه و فاقد هرگونه علامت و نشانه بوده است، به خوبی در می یابیم که قرائت قرآن از روی مصاحف در آن روزگار تا چه حد با مشکل روبرو بوده است. مثلاً خواننده مصحف از کجا بداند که الف «لا اذْبَحْتَهُ» زاید است و نباید خوانده شود و یا چگونه بفهمد که یکی از دو «یا» ی «بأیید» در آیه «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ»^۱ زاید می باشد، و یا در کلمه «نشؤا» بدون هیچ علامتی از کجا خواننده می فهمد که واو زاید است و الف ممدوده است و تلفظ همزه بعد از الف است؟

موضوع عجیب تر وجود تناقض در رسم الخط مصحف عثمانی است؛ به نحوی که کلمه‌ای را در جایی به شکلی نوشته‌اند و همان کلمه را در جای دیگر به شکلی دیگر و این خود نشان می‌دهد که نویسندگان اولیه تا چه حد از شناخت اصول کتابت به دور بوده‌اند تا آن‌جا که حتی نتوانسته‌اند دست کم روش واحدی در ثبت و ضبط کلمات اتخاذ کنند. چنان‌که در آیه ۲۴۷ سوره بقره کلمه «بَسْطَةُ» با سین و در آیه ۶۹ از سوره اعراف با صاد «بِصْطَةُ» نوشته شده است. و نیز کلمه «يَبْسُطُ» در آیه ۲۶ سوره رعد با سین و در آیه ۲۴۵ بقره با صاد ضبط گردیده است. از این قبیل تناقضات در مصحف عثمانی زیاد وجود دارد.

اینک نمونه‌هایی از این تناقضات را در زیر می‌آوریم:

سوره / آیه	املاء قدیم	سوره / آیه	املاء معاصر
کهف ۷۷	۱. «لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ»	اسراء ۷۳	«إِذَا لَا تَخَذُوكَ»
شعراء ۱۷۶	۲. «أَصْحَابُ لَيْكَةِ» ص ۱۳	حجر ۷۸ و ق ۱۴	«أَصْحَابُ الْآيَةِ»
ابراہیم ۲۱	۳. «فَعَالُ الضَّعْفَاءِ»	توبه ۹۱	«لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ»
یونس ۴۹	۴. «فَلَا يَسْتَنْجِرُونَ سَاعَةً»	اعراف ۳۴	«لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً»
غافر ۵۰	۵. «وَمَا دَعَا الْكَافِرِينَ»	رعد ۱۴	«وَمَا دَعَا الْكَافِرِينَ»
حج ۱۰	۶. «لَيْسَ بِظُلَمٍ لِلْعَبِيدِ»	آل عمران ۱۸۲	«لَيْسَ بِظُلَامٍ لِلْعَبِيدِ»
فرقان ۹	۷. «ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَلِ»	اسراء ۴۸	«ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ»
قمر ۶	۸. «يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ»	بقره ۲۲۱	«وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ»
بقره ۲۸	۹. «فَأَخْبِكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ»	حج ۶۶	«أَخْبَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ»
قریش ۲	۱۰. «إِى لَفِيهِمْ رَحْلَةً»	قریش ۱	«لَا يَلْفِ قُرَيْشٍ»
طه ۹۴	۱۱. «قَالَ يَبْنُوهُمْ»	اعراف ۱۵۰	«قَالَ ابْنُ أُمِّ»
هود ۸۷	۱۲. «فِي أَمْرِنَا مَا نَسُوا»	حج ۵	«فِي الْأَرْحَامِ مَا نَسَاءُ»
ابراہیم ۳۴	۱۳. «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ»	نحل ۱۸	«وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ»
فاطر ۲۳	۱۴. «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ»	فتح ۲۳	«وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ»
فاطر ۴۰	۱۵. «عَلَى بَيِّنَتٍ مِنْهُ»	محمد ۱۴	«عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ»

سوره / آیه	املاء قدیم	سوره / آیه	املاء معاصر
یوسف ۲۵	۱۶. «لَذَا الْبَابِ»	غافر ۱۸	«لَذَى الْخَنَاجِرِ»
الحاقه ۱۱	۱۷. «طَقًا الْمَاءُ»	النازعات ۱۷	«وَأِنَّهُ طَقْنٌ»
کهف ۲۳	۱۸. «وَلَا تَقُولَنَّ لِيْشَأْیْ»	کهف ۴۵	«وَوَكَّانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ»
مؤمنون ۲۴	۱۹. «فَقَالَ الْمَلَأُ»	مؤمنون ۳۳	«وَوَقَالَ الْمَلَأُ»
الرحمان ۳۱	۲۰. «آيَةُ الثَّقَلَيْنِ»	یس ۵۹	«أَيُّهَا الْمُتَجَرِّمُونَ»

دیدگاهی غلو آمیز

برخی از کسانی که به آداب و رسوم گذشته سخت پای بندند، تصور کرده اند که رسم الخط مصحف به دستور خاصّ پیامبر ﷺ به همین گونه و شکل فعلی تدوین شده است و نویسندگان اولیه دخالتی در نحوه نوشتن کلمات نداشته اند و در پس این ناهنجاری های نوشتاری، سرّی پنهان و حکمتی نهفته است که جز خدا، کسی از آن آگاه نیست.

ابن المبارک از شیخ و استاد خود، عبدالعزیز الدباغ نقل می کند که او گفته است: «رسم الخط قرآن سرّی از اسرار خداوند است و تعیین آن از پیامبر ﷺ است. آن حضرت دستور داده است که قرآن را به این شکل بنویسند و نویسندگان برآن چه از پیامبر ﷺ شنیده اند، هیچ نیفزوده اند و از آن هم چیزی نکاسته اند... گوید: ... صحابه و دیگران به اندازه سر مویی در رسم الخط مصحف دخالت نداشته اند و آن، صرفاً توقیفی و تعیین شده از جانب پیامبر ﷺ است. اوست که فرموده به این شکل تدوین شود؛ جایی با الف زاید و جایی بدون الف، آن را بنویسند. زیرا این ها اسراری است که عقل ها بدان راه نمی برد و سرّی از اسرار خداست که خاصّ کتاب عزیز اوست؛ نه دیگر کتاب های آسمانی. همان گونه که نظم قرآن معجزه است، رسم الخط آن نیز معجزه می باشد. عقل ها، چگونه به سر آوردن الف در «مائه» و حذف آن از «فئه» و اضافه کردن «یاء» به «بأید» و «بأیکم» و نوشتن آن ها به صورت «بأیید» و «بأییکم» پی می برد و یا چگونه می توان فهمید که چرا در کلمه «سعوا» در سوره حج با الف نوشته می شود؛ ولی همین کلمه در سوره سبأ بدون الف «سعو» نوشته می شود. باز چرا کلمه «عَتَوْا» در هرجا که باشد با اضافه الف و تنها در سوره فرقان،

بدون الف و به صورت «عَتَوُ» نوشته می شود؟ و از همین قبیل است سرّ زیادت الف در «آمنوا» و حذف آن از «هاؤ» و «جاؤ» و «تَبَوُّو» و «فاؤ» در سورة بقره. تمام این ها اسرار الهی و اغراض حکمت آمیز پیامبر ﷺ است که بر مردم پوشیده می باشد، زیرا این ها اسرار باطنی است که جز از طریق موهبت الهی، قابل درک نیست و مانند الفاظ و حروف مقطعه ای است که در اوایل سُور است و دارای اسراری بزرگ و معانی بسیاری است که بیش تر مردم بدان اسرار پی نمی برند و چیزی از معانی الهی که بدانها اشاره شده، درک نمی کنند و رسم الخطی که در قرآن به کار رفته از همین قبیل است»^۱.

برخی تلاش کرده اند تا اسرار این نحو از رسم الخط را کشف کنند. لذا با تکلف آشکار اظهار نظرهایی کرده اند. مثلاً تصور کرده اند که زیادت الف در «لَاذْبَحَتْهُ» دلالت بر آن دارد که ذبح واقع نشده است. و زیادت «یا» در «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ»^۲ برای اشاره به تعظیم قدرت الهی است که به وسیله آن، آسمان را بنا نهاده است و با هیچ قدرت و نیروی دیگر مشابهت ندارد و این به مقتضای این قاعده معروف است که «زِيَادَةُ الْمَبْنِي تَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ الْمَعْنَى»^۳.

ابوالعباس مراکشی معروف به ابن البناء (متوفای ۷۲۱) در کتاب خود «عنوان الدلیل فی مرسوم التنزیل» به تفصیل در این زمینه توضیح داده است. او تشریح کرده که وضعیت این حروف در خط، بر حسب اختلاف و چگونگی معانی کلمات است که از اسرار و حکمت های پنهانی حکایت دارد. از جمله این حکمت ها توجه به عوالم غیب و شهود و مراتب وجود و مقامات است. در ذیل گزیده ای از گفته های او را می آوریم که نشان دهنده میزان غلو و مبالغه او درباره رسم الخط می باشد:

۱. اضافه کردن الف در «لَاذْبَحَتْهُ» برای توجه دادن به این معنا است که ذبح از عذابی که در صدر آیه ذکر شده شدیدتر است. «لَأَعَذِّبَنَّكَ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَاذْبَحَتْهُ»^۴.
۲. الف در «یرجوا» و «یدعوا» اضافه شده است تا بر آن دلالت کند که فعل به

۱. مناهل العرفان، ج ۱، ص ۳۷۶ - ۳۷۵.

۲. مقدمه ابن خلدون؛ ص ۴۱۹. مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۳۶۷.

۳. نمل ۲۷: ۲۱.

۴. ذاریات ۵۱: ۴۷.

فصل سوم - جمع و تألیف قرآن / ۱۶۱

علت در برداشتن ضمیر فاعل، از اسم سنگین تراست. از این رو وقتی فعل را خفیف و سبک به حساب می آورند، هر چند که جمع باشد، الف آن حذف می شود. مانند «سَعَوْ فِیْ آیَاتِنَا مُعَاجِزِینَ»^۱ زیرا سعی در این جا سعی باطل است و ثبوتی در عالم وجود ندارد.

۳. در آیه «كَأَمْثَالِ اللَّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ»^۲ الف بعد از همزه اضافه شده است تا بر سفیدی و جلای آن نسبت به مروارید غیر مکنون و غیر پوشیده دلالت داشته باشد، لذا در آیه «كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ»^۳ الف اضافه نشده است.

۴. الف در «مائة» اضافه شده ولی در «فِئَةٍ» نیامده است. زیرا «مائة» مشتمل بر کثرت از نظر دو رتبهٔ احاد و عشرات است.

۵. در آیه «وَجِیءَ یَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ»^۴ الف اضافه شده و به صورت «وَجِیءَ یَوْمَئِذٍ» نوشته شده تا دلیل بر آن باشد که این مجییء و آمدن آشکار است.

۶. در «سَآوِرَکُمْ آیَاتِی»^۵ واو اضافه شده است تا بر آن دلالت کند که عالم وجود در بالاترین مرتبهٔ وضوح است.

۷. در آیه «وَالسَّمَاءَ بَنَیْنَاهَا بِأَیْدٍ»^۶ یا اضافه شده است تا تفاوت آن را با «الْأیدی» که جمع «ید» است، نشان دهد. زیرا منظور در آیه، ید به معنای دست نیست، بلکه منظور قدرت و قوتی است که خداوند به وسیلهٔ آن آسمان را بنا کرده است. این قدرت و قوت برای ثبوت در وجود، سزاوارتر از «الایدی» جمع «ید» است و به همین مناسبت «یا» به آن اضافه شده است.

۸. واو از آیه «سَنَدْعُ الزَّبَانِیَّةَ»^۷ ساقط شده برای این که در آن سرعت فعل و اجابت شعلهٔ جهنم و شدت عمل مقصود است.

۹. واو از «وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ»^۸ حذف شده تا بر آن دلالت کند که انجام کار بد و شرّ برای انسان آسان است و انسان در انجام شرّ سرعت به کار می برد، هم چنان که

۱. سبأ: ۳۴.

۲. فجر: ۸۹.

۳. ذاریات: ۵۱.

۴. اسراء: ۱۷.

۵. طور: ۵۲.

۶. انبیاء: ۲۱.

۷. علق: ۹۶.

در انجام کار خیر سستی می‌ورزد.

۱۰. در سوره بقره آیه ۲۴۷ کلمه «بَسْطَةُ» با سین و در آیه ۶۹ از سوره اعراف با صاد نوشته شده است؛ زیرا با سین به معنای سعة جزئی و با صاد به معنای سعة کلی است.^۱

دکتر صبحی صالح در این زمینه می‌گوید: «تردیدی نیست که این مطالب، غلو و مبالغه‌ای است درباره تقدیس رسم الخط مصحف عثمانی و تکلفی است که ما فوق آن تصور نمی‌شود، زیرا از منطق دور است که رسم الخط را امری توقیفی و با دستور پیامبر ﷺ بدانیم و یا تصور کنیم که مشتمل بر اسراری است؛ همان‌گونه که فواتح برخی از سُور دارای اسرار است. هیچ موردی برای مقایسه رسم الخط با حروف مقطعه اوایل سُور که قرآن بودن آن‌ها به تواتر ثابت است، وجود ندارد. این‌ها اصطلاحاتی است که نویسندگان آن زمان منظور کرده‌اند و عثمان نیز با این اصطلاحات موافقت کرده است»^۲.

علامه ابن خلدون می‌گوید: «برخی از افراد ناآگاه گمان کرده‌اند که صحابه صنعت خط را به خوبی و به‌طور کامل می‌دانسته‌اند و برخی از نوشته‌های آنان که مخالف قواعد است، از روی حکمت و علتی بوده است. اینان در مورد زیادت الف در «لَا أَذْبَحُهُ» می‌گویند برای توجه به عدم وقوع ذبح است و در زیادت یا در «بأیید» معتقدند که به‌منظور جلب توجه بر کمال قدرت الهی است. و از این قبیل مطالب که هیچ اصلی ندارد، جز گفتاری بدون دلیل که قابل توجیه نیست»^۳.

عجیب‌تر آن‌که محمد طاهر الکردی، در آستانه قرن پانزدهم هجری، به قهقرا بازگشته و درباره رسم الخط مصحف عثمانی، به مبالغه و غلو فاحش دچار گردیده و پس از بیان برخی از ناهنجاری‌های رسم الخط عثمانی و تناقضات موجود در آن گفته است: «بر ماست که بدانیم چرا نویسندگان اولیه مصحف، قواعد صحیح کتابت را رعایت نکرده و چرا در نوشتن مصحف روش واحدی را در پیش

۱. ر. ک: البرهان؛ ج ۱، ص ۴۳۰ - ۳۸۰.

۲. مباحث فی علوم القرآن؛ ص ۲۷۷.

۳. مقدمه ابن خلدون؛ باب ۵، ص ۴۱۹ و باب ۶، ص ۴۳۸.

فصل سوم - جمع و تألیف قرآن / ۱۶۳

نگرفته‌اند؟ این سؤالی است که باید کسانی که به امر عثمان مصحف را نوشتند، پاسخ گویند. اما آنان در خاک آرمیده‌اند و از این رو دانش‌مندان گفته‌اند: رسم الخط مصحف، سَرّی از اسرار است که هیچ کس از آن آگاه نیست.... گوید: گمان سهو و خطا و جهل به اصول کتابت دربارهٔ آنان به خود راه ندهید که این خیال باطلی است. ما اعتقاد قطعی داریم که صحابه قواعد املا و کتابت را آن‌گونه که باید می‌دانسته‌اند و ما بر این گفته سه دلیل استوار داریم:

اول: علامه آلوسی در تفسیر خود، به نام روح المعانی می‌گوید ظاهراً صحابه رسم الخط را به خوبی می‌دانسته و به قواعد کتابت آگاه بوده‌اند. جز این‌که آنان در برخی از موارد، به عمد و از روی حکمت و فلسفه‌ای، برخلاف این قواعد چیزی نوشته‌اند.

دوم: آنان با پادشاهان و امیران مکاتبه می‌کردند و ناچار باید کتابت را به خوبی دانسته باشند.

سوم: در عهد عثمان بیش از یک ربع قرن از اشتغال مردم جزیره العرب به امر کتابت و نوشتن گذشته بود. آیا معقول است که صحابه در این مدت طولانی، کتابت را به درستی فراموش کرده باشند؟^۱

گفته غلامه ابن خلدون که «به خیال‌بافی‌های این ناآگاهان توجه نکنید» ما را از دادن پاسخ به این قبیل بیهوده‌گویی‌ها بی‌نیاز می‌کند. ابن خطیب در ردّ این‌گونه گمان‌های بی پایه بیانی مفصل دارد که خلاصه‌ای از آن را نقل می‌کنیم:

گوید: جعبری در ضمن سخن خود دربارهٔ ناهنجاری‌های مصحف می‌گوید: «بزرگ‌ترین فایدهٔ آن، این است که مانع اهل کتاب از قرائت مستقیم قرآن است.» ابن خطیب اضافه می‌کند: «یکی از بزرگان قراء سُخْنی این چنین بی اساس می‌گوید و با چنین سخنی، طرفداران لزوم وجود اغلاط در قرآن را تأیید می‌کنند. در حالی که بطلان و بی‌پایگی این سخن روشن است و در قرآن آیات بسیاری است که طرف خطاب آن اهل کتابند و آنان را به سوی ایمان می‌خواند. بنابراین چگونه آنان از تلاوت قرآن منع می‌شوند؟!»

۱. محمد طاهر الکردی؛ تاریخ الخط العربی؛ ص ۱۰۲ - ۱۰۱.

او سپس می‌گوید: «زشت‌ترین گفتاری که ممکن است، انسانی با عقل سالم و شناخت صحیح بگوید؛ گفتار صباغ است که: «فوائد این رسم الخط بسیار و اسرار آن متعدد است. از جمله عدم امکان تلاوت آن، به جز با تعلیم و فراگیری از استاد است. شأن هر دانش نفیس و با ارزشی آن است که از دست‌رس عمومی محفوظ باشد.»

ابن خطیب در جواب این گفتار می‌گوید: «وامصیبتا! آیا قرآن نیز همانند لگاریتم، طلسم، رمل، اسطرلاب، نجوم و علومى از این قبیل است که تصور می‌کنند نفاست آن‌ها در اسراری است که در آن‌ها نهفته و جز با کوشش و تلاش بسیار و پس از گذشت زمانی دراز نتوان بدان دست یافت؟ خداوند می‌گوید: «وَلَقَدْ يَسْرُنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ»^۱ ولی شما می‌گویید که قرآن از دست‌رس مردم به دور باشد! بسی تصویری باطل و سخنی بی پایه و ساختگی است! آیا مصحف برای خواندن نوشته شده است و یا برای این که رمز و طلسم باشد و تنها قراء بتوانند آن را بخوانند و به هر کس که به آنان پول می‌دهد و خود را در اختیارشان قرار دهد بیاموزند و کسانی را که مال و موقعیتی ندارند از آموختن آن محروم کنند؟»

ابن خطیب اضافه می‌کند که بسیاری از اهل علم و ادب را دیده و خود شنیده است که به علت آشنا نبودن به این رسم الخط عجیب و غریب و عدم شناخت اسلوب‌های قرائت، آن‌گونه که رسیده است، قرآن را به غلط قرائت و تلاوت می‌کنند.^۲

با توجه به آن‌چه گذشت، ابن خطیب معتقد است که باید رسم الخط مصحف تصحیح شود و با خطی که همه مردم به خواندن آن قادر باشند، نوشته شود. همه دانش‌مندان معاصر بر همین عقیده‌اند و همه محققان، تبدیل رسم الخط قدیم را به رسم الخط کنونی جایز می‌دانند زیرا رسم الخط پیشین با دستور پیامبر ﷺ نبوده، بلکه روش نویسندگان آن روز بوده یا کتابت در مراحل بدوی بوده و از دقت لازم برخوردار نبوده است. اما امروز با پیش‌رفت روش‌های کتابت و تکمیل آن‌که خواندن

۱. ومانا قرآن را سهل و آسان نمودیم تا یادآور همگان باشد». فمر ۵۴: ۱۷

۲. الفرقان؛ ص ۸۶ - ۶۳.

را برای همگان آسان کرده است، چاره‌ای جز تغییر رسم الخط گذشته به رسم الخط کنونی که همه بدان آشنا هستند و قرآن را در دست رس عامه مردم قرار می‌دهد، نیست. این امر موجب تحقق بخشیدن به منظوری است که قرآن برای آن نازل شده و آن هدایت و راه‌نمایی همگان برای همیشه است.

در این زمینه، قاضی محمد بن الطیب ابوبکر باقلانی (متوفای ۴۰۳) در کتاب «الانتصار» می‌گوید: «خداوند شکل و نحوه خاصی از کتابت و نوشتن را بر مردم واجب نکرده است. برای نوشتن قرآن و نویسندگان مصاحف، رسم الخط خاصی معین نشده که موظف باشند بر طبق آن قرآن را ثبت کنند و از غیر آن پرهیزند، زیرا وجوب این موضوع منوط به وجود مدرک شرعی است و در نصوص کتاب به این موضوع اشاره‌ای نشده است که باید کتابت، ثبت و ضبط قرآن به طریقه‌ای خاص و با خطی معین انجام گیرد و از آن تجاوز نشود. هم‌چنین در سنت چنین مطلبی وجود ندارد و اجماع امت نیز این امر را واجب نشمرده؛ و قیاسات شرعی نیز بر چنین موضوعی دلالت ندارد. بلکه سنت، دال بر آن است که قرآن را می‌توان به هر شکلی که آسان‌تر باشد نوشت، زیرا پیامبر ﷺ فقط به کتابت قرآن امر کرد و هیچ طریقه خاص و رسم الخط معینی را برای نوشتن آن معین نکرد و هیچ کس را از کتابت آن نهی نفرمود. از همین رو خطوط مصحف‌ها مختلف است و هر گروهی با روشی که بین خود آنان مصطلح و متداول بوده است، قرآن را نوشته‌اند. برخی بر طبق تلفظ کتابت می‌نموده و برخی زیاد و کم می‌کردند، زیرا می‌دانستند که رسم الخط هرگونه باشد اصطلاحی بیش نیست و بر مردم پوشیده نمی‌باشد. از این رو می‌توان خط آن را با حروف کوفی و خط اولیه نوشت، لام را به صورت کاف و الف‌ها را کج نگاشت؛ و می‌توان آن را به شکلی دیگر، حتی با خط و روش قدیم و یا با خط جدید و یا روشی میانه، کتابت کرد. اگر خطوط مصحف‌ها و بسیاری از حروف آن با یک‌دیگر تفاوت دارند و شکل و صورت آن‌ها یک‌نواخت نیست؛ از این جهت است که مردم با آن‌ها موافقت، و در این منعی نمی‌بینند که هر کس و هر گروه بر طبق روشی که بین خودشان متداول است، آن را کتابت کنند. هر روشی که آسان‌تر و مشهورتر است، مورد قبول مردم قرار می‌گیرد. این هیچ اشکالی هم ندارد، برای این‌که طریقه‌ای

مخصوص و خط معینی برای کتابت قرآن معین نشده است. آنچه معین شده است قرائت صحیح است و وسیله قرائت به هر نحوی می تواند باشد. زیرا خط به منزله علامت و نشانه و رسمی است که مُعرّف کلمه است و هر علامت و رسمی که بتواند این منظور را ادا کند، به کار بردن آن بلامانع است.

خلاصه هر کس مدعی است که برای کتابت قرآن باید رسم الخط معینی را به کار برد، ناگزیر از اقامه دلیل است؛ و این دلیل کجاست؟^۱

مطلبی که در بالا نقل شد، خلاصه ای است از گفته قاضی ابوبکر باقلانی که شیخ عبدالعظیم زرقانی آن را در مناهل العرفان آورده است. زرقانی پس از نقل خلاصه گفته باقلانی، به گفته های او جواب داده است. اما سستی جواب های او در مقابل تحقیق محکم و استوار باقلانی به خوبی آشکار است.^۱ از این روست که دکتر صبحی صالح در دنباله گفته باقلانی می گوید:

«عقیده قاضی ابوبکر در این زمینه، قابل قبول است. او دلایلی محکم و نظری دوران دیش دارد. عواطف و احساسات خود را درباره بزرگداشت پیشینیان، بر دلیل و برهان، مقدم نشمرده و میان آن دو خلط نکرده است. آنان که رسم الخط قرآن را توقیفی و همیشگی می دانند، گرفتار احساسات خود هستند. و عواطف و مذاق شخصی خود را در این امر دخالت داده اند. در حالی که عواطف و ذوق های شخصی نسبی است، و نباید آن ها را در امور دینی دخالت داد؛ چه حقایق شرعی از ذوق و عاطفه استنباط نمی شود»^۲.

اینک در جدول زیر، رسم الخط کلمات به شکل قدیم با رسم الخط معاصر مقایسه می شود. در این جدول کلماتی مانند «الرحمن» و «العلمین» و «الضرط» که الف آن ها حذف شده و تعداد آن ها در مصحف عثمانی زیاد است، آورده نشده است. باید توجه داشت که حذف الف از این کلمات بر وفق خط کهن کوفی است که از خط سریانی باز گرفته شده. هم چنین کلماتی که در آن ها به جای الف، واو و یا نوشته شده است مانند «صلوة» و «زکوة» و «توریه» به علت کثرت و تکرار زیاد

۱ ر. ک: مناهل العرفان: ج ۱، ص ۳۷۸-۳۷۳.

۲ مبحث فی علوم القرآن، ص ۲۷۹.

فصل سوم - جمع و تألیف قرآن / ۱۶۷

آن‌ها در قرآن در این جدول نیامده است. از کلمات مکرر، فقط یک کلمه به عنوان نمونه که در اولین آیه آمده آورده شده است. این قبیل کلمات که در آیات و سوره‌های دیگر نیز تکرار شده با علامت «ک» مشخص شده است.

سوره/آیه	املاء قدیم	املاء معاصر	سوره/آیه	املاء قدیم	املاء معاصر
بقره/۳۳	يٰۤاٰدَمُ ^(۱)	يٰۤاٰدَمُ	نساء/۲۳	التي «ک»	اللاتي
بقره/۴۰	اسراءيل «ک»	اِسْرَآئِیْل	نساء/۲۵	فمن ما «ک»	فمِمَّا
بقره/۷۱	الئن «ک» ^(۲)	اَلَاِنَّ	نساء/۷۸	فمال هؤلاء «ک»	فمالهؤلاء
بقره/۸۷	عیسی ابن مریم	عیسی بن مریم	مائده/۱۸	أبنؤا	أبناء
بقره/۹۰	بش ما «ک»	بِشْمَا	مائده/۲۹	جزؤا «ک»	جزاء
بقره/۱۶۴	البل «ک»	اللَّیْلِ	مائده/۳۱	سوء	سوءة
بقره/۱۸۶	الداع «ک»	الداعی	انعام/۵	أنبؤا «ک»	أنباء
بقره/۲۲۶	فأؤو	فاؤا	انعام/۳۴	نباءى	نبأ
بقره/۲۴۰	في ما «ک»	فیما	انعام/۵۲	بالغدوة ^(۷)	بالغداة
بقره/۲۷۵	الربؤا «ک»	الربا	انعام/۹۴	شركؤا «ک»	شركاء
بقره/۲۸۲	تسّمؤوا ^(۳)	تسامؤا	انعام/۱۱۵	كلمت «ک»	كلمة
آل عمران/۳۵	امرأت «ک»	امرأة	انعام/۱۴۴	أما «ک»	أم ما
آل عمران/۷۵	الأمین ^(۴)	الأمیین	اعراف/۶	فلنستلئ ^(۸)	فلنستلئن
آل عمران/۷۹	رئین ^(۵)	رئانیین	اعراف/۲۰	ماؤري ^(۹)	ماووري
آل عمران/۱۴۴	أفاین «ک»	أفان	اعراف/۵۶	رحمت «ک»	رحمة
آل عمران/۱۵۳	تلؤن ^(۶)	تلوون	اعراف/۶۹	بصطة ^(۱۰)	بسطة
نساء/۱۶	الذان	اللذان	اعراف/۱۲۷	نستحی	نستحيي

۱. تنها یک همزه بر روی الف ترسیم شده.
۲. یک همزه در جلوی لام ترسیم شده.
۳. همزه بر روی میم ترسیم شده.
- ۴ و ۵. تنها یک یاء کوچک بالای یاء ترسیم شده.
۶. یک واو کوچک بالای واو ترسیم شده.
۷. یک الف کوچک برآن ترسیم شده.
۸. یک همزه بالای سین ترسیم شده.
۹. یک واو کوچک بالای واو ترسیم شده.
۱۰. سین کوچکی روی صاد ترسیم شده.

سوره/آیه	املاء قدیم	املاء معاصر	سوره/آیه	املاء قدیم	املاء معاصر
انفال/ ۳۸	سَنَت	سَنَة	کهف/ ۲۳	لشایء	لشیء
نوبه/ ۴۷	ولا اوضعوا	ولأوضعوا	کهف/ ۳۸	لکنا	لکن
یونس/ ۱۵	تلقای	تلقاء	کهف/ ۴۸	ألن	أن لن
یونس/ ۳۴	یبدؤا	یبدأ	کهف/ ۶۳	أرءیت	أرأیت
یونس/ ۳۵	أمن	أم من	کهف/ ۷۷	لتخذت	لأتخذت
هود/ ۸۷	بقیت	بقیة	کهف/ ۱۱۰	یرجوا «ک»	یرجو
هود/ ۸۷	مانشؤا	مانشاء	مریم/ ۲۸	یاخت	یا أخت
هود/ ۹۷	وملاء به	وملاءه (وملته)	مریم/ ۴۴	یاأبت	یا أبت
یوسف/ ۲۵	لدا	لدى	مریم/ ۴۶	یابرهیم	یا إبراهیم
یوسف/ ۸۷	تایشوا ^(۱)	تیاأسوا	طه/ ۱۸	أتوکؤا	أتوکأ
یوسف/ ۸۷	یایش ^(۲)	ییاأس	طه/ ۹۴	یینؤم	یا ابن أم
یوسف/ ۱۰۱	ولی ی	ولیی	طه/ ۱۱۹	لا نظمؤا	لأنظمأ
یوسف/ ۱۱۰	استیش ^(۳)	استیاأس	طه/ ۱۲۱	سوء نهما ^(۵)	سوء انهما
رعد/ ۳۹	یمحوا	یمحو	طه/ ۱۳۰	ءاناء ی	آناء
ابراهیم/ ۹	نیؤا	نیأ	انبیا/ ۳۷	سأوریکم «ک»	سأبریکم
ابراهیم/ ۳۱	الضعفوا	الضعفاء	مؤمنون/ ۲۴	الملؤا «ک»	الملأ
حجر/ ۹۵	المستهزءین	المستهزئين	مؤمنون/ ۴۴	کل ما	کلما
نحل/ ۴۳	فستلوا ^(۴)	فسألوا	نور/ ۸	ویدرؤا	ویدرأ
نحل/ ۴۸	یتفیؤا	یتفیأ	نور/ ۱۳	جاءو «ک»	جاؤا
نحل/ ۸۶	رء «ک»	رأى	نور/ ۴۳	عن من	عمن
نحل/ ۹۰	وايتاء ی	وايتاء	فرقان/ ۲۱	ووعتو	عتوا
اسراء/ ۱۱	یدع «ک»	یدعو	فرقان/ ۳۸	ونمود «ک»	ونمود

۱ و ۲ و ۳. همزه‌ای بالای یاء ترسیم شده.

۴. همزه‌ای پیش از لام ترسیم شده.

۵. الف کوچکی بالای همزه ترسیم شده.

فصل سوم - جمع و تألیف قرآن / ۱۶۹

سوره / آیه	املاء قدیم	املاء معاصر	سوره / آیه	املاء قدیم	املاء معاصر
فرقان / ۴۹	لنحي ^(۱)	لنحیی	فصلت / ۲۹	الَّذین ^(۲)	الَّذین
شعراء / ۹۲	أین ما	آینما	شوری / ۳۰	ويعفو «ک»	و یعفو
شعراء / ۹۴	الغاوان «ک»	الغاوون	شوری / ۳۲	الجوار	الجواری
نمل / ۲۱	لااذبحنه	لأذبحنه	شوری / ۵۱	وراءى	وراء
نمل / ۶۴	يبدؤا «ک»	يبدأ	دخان / ۴۳	شجرت	شجرة
نمل / ۹۲	اتلوا	اتلو	الذاريات / ۴۷	بأييد	بأيد
فصص / ۳	نتلوا	نتلو	مجادله / ۹	معصيت	معصية
فصص / ۴	يستحيى «ک»	يستحيي	ممتحنه / ۴	برءوا ^(۳)	برءاء
فصص / ۹	قَزَت	قَزَة	تحريم / ۱۱	امرات	امراة
روم / ۱۳	شفعوْا	شفعاء	تحريم / ۱۲	بكلمت ^(۴)	بكللمات
روم / ۱۶	لقاءى	لقاء	القلم / ۶	بأييكم	بأييكم
روم / ۲۴	فيحيى	فيحيي	تكوير / ۸	الموءدة ^(۵)	الموؤدة
روم / ۳۰	فطرت	فطرة	انشقاق / ۱۱	يدعوا	يدعو
روم / ۳۹	ليربوا «ک»	ليربو	غاشيه / ۲۲	بمصيطر ^(۶)	بمسيطر
احزاب / ۳۷	لكي لا	لكيلا	فجر / ۴	يسر	يسرى
سبا / ۵	سمو	سعوا	فجر / ۲۳	وجاء	وجيء
غافر / ۱۵	التلاقى	التلاقى	قريش / ۲	إي لفهم ^(۷)	إيلافهم
غافر / ۳۲	التناد	التنادى			

پیدایش خط عربی

اثری به دست نیامده است که بر آشنایی عرب حجاز به کتابت و خط در گذشته دور دلالت داشته باشد. آنان اندکی پیش از ظهور اسلام با خط و کتابت آشنا شدند. علت آن که کتابت و خط در میان عرب حجاز رایج نبوده، زندگی بدوی آنان بوده است. آنان همواره در حال کوچ کردن و رفت و آمد و یا جنگ و غارت به سر

۱. یاء کوچکی بالای یاء ترسیم شده.

۲. تنهیه موصول است.

۳. الف کوچک بالای همزه.

۴. الف کوچک بالای میم.

۵. واو کوچک بعد از همزه.

۶. سین کوچک زیر صاد.

۷. یک یاء کوفی کوچک و منفصل بعد از همزه.

می برده‌اند. این قبیل اشتغالات، آنان را از تفکر دربارهٔ صنایع و از جمله کتابت که از صنایع مدنیت و شهرنشینی است، باز می‌داشت. جز برخی از آنان که به‌منظور تجارت به شام و عراق سفر می‌کردند، رفته رفته تحت تأثیر مردم متمدن آن مناطق قرار گرفتند و متخلّق به اخلاق آنان شدند؛ و خط و کتابت را به عاریت از آنان گرفتند. از این رو با خط نبطی و یا سریانی آشنا شدند، و این دو نوع خط تا پس از فتوحات اسلامی در عرب باقی و معروف بود.

از خط نبطی خط نسخ به وجود آمد که امروز نیز شناخته شده و باقی است و از خط سریانی خط کوفی پیدا شد که خط حیری نامیده می‌شد. یعنی به «حیره» که شهری قدیمی و عربی در مجاورت کوفه است، منسوب بود، زیرا تغییر و تحوّل در خط سریانی در حیره رخ داد و پس از بنای کوفه و انتقال تمدن عرب به این شهر، اسم آن به خط کوفی تغییر کرد. این خط، زمانی طولانی میان عرب معروف و متداول بود.

خط نبطی را که به خط نسخ تبدیل شد، عرب‌ها در اثنای سفر تجارت خود به شام، از «حوران» آموختند. اما خط حیری و یا کوفی را از عراق گرفتند. عرب‌ها هر دو خط را نخست در نامه‌ها و نوشته‌های عادی و سپس در نوشته‌های مهم، مانند قرآن و حدیث به کار گرفتند.

یک دلیل بر آن که خط کوفی تحوّل یافته خط سریانی است، آن‌که عرب به جای «کتاب» می‌نوشتند «کتب» بدون الف؛ و نیز به جای «رحمان» می‌نوشتند «رحمن». این از ویژگی‌های خط سریانی است که الف ممدود را در اثنای کلمات، نمی‌آورند. موقع ظهور اسلام خط و کتابت میان عرب حجاز رایج نبود. تنها معدودی کمتر از بیست نفر با خط و نوشتن آشنا بودند. پیامبر ﷺ آنان را برای کتابت وحی استخدام کرد و مسلمانان را به آموختن خط و کتابت تشویق نمود. و روز به روز، تعداد کسانی که کتابت را می‌آموختند، رو به فزونی نهاد.

دو خط نسخ و کوفی میان مسلمانان باقی مانده و رواج یافت. مسلمانان نسبت به دگرگونی و تحسین و تزئین آن دو خط کوشیدند، تا آن‌که ابن مقله، در آغاز قرن چهارم هجری، در زیبایی خط نسخ کوشید و خط نسخ را به حد اعلای کمال خود

به گونه‌ای که هم‌اکنون متداول است، رسانید. باگذشت زمان خط کوفی - بر خلاف خط نسخ - سیر قهقرایی داشت. این خط حدود دو قرن رواج داشت، سپس از میان رفت و از آن پس مصحف‌ها با خط زیبای نسخ نوشته می‌شد.^۱

اول کسی که نقطه را در مصحف به کار برد

خطی را که عرب‌ها از سریانی و نبطی اقتباس کردند بدون نقطه بود و خطوط سریانی تا امروز نیز بدون نقطه است. عرب‌ها تا نیمه قرن اول، خطوط اقتباسی را بدون نقطه می‌نوشتند. از این پس خط عربی دوره جدید خود را آغاز می‌کند. دوره‌ای که نقطه و علایم حرکات کلمه وارد خط می‌شود. زمانی که حجاج بن یوسف ثقفی از جانب عبدالملک بن مروان (۸۶ - ۷۵) حاکم عراق بود، مردم با کار برد نقطه آشنا شدند و حروف نقطه دار را از بی نقطه مشخص ساختند. این کار به وسیله یحیی بن یعمر و نصر بن عاصم، شاگردان ابوالاسود دؤلی متداول گردید.^۲ علت این عمل وجود «موالی»^۳ بود که در این زمان تعداد آنان رو به گسترش نهاده بود و سرزمین اسلامی پر بود از کسانی که با لغت عرب بی‌گانه بودند. برخی از آنان در زمره دانش‌مندان و قراء به شمار می‌آمدند، در حالی که زبان آنان عربی نبود و ناگزیر انحرافات در تلفظ آنان وجود داشت. از این رو تغییراتی در قرائت رخ می‌داد که جامعه اسلامی را نگران ساخت.

ابو احمد عسکری^۴ گزارش می‌دهد: مردم چهل و اندی سال تا زمان عبدالملک بن مروان با قرآن عثمانی سروکار داشتند. سپس تغییرات فراوانی در قرائت رخ داد.

۱. ر. ک: دائرة المعارف القرن العشرين؛ ج ۳، ص ۶۲۱. جرجی زیدان؛ تاریخ تمدن اسلامی؛ ج ۳، ص ۶۰، ۵۱. ابن خلدون؛ المقدمة؛ ص ۴۲۱ - ۴۱۷. خلیل یحیی النامی؛ اصل الخط العربی؛ ج ۳. نردی عطیة الله؛ العربی الاسلامی؛ ص ۲۲. عبدالفتاح عباده؛ انتشار الخط العربی؛ ص ۱۵ - ۱۳. ناجی المصروف؛ مصور الخط العربی؛ ص ۳۳۸. محمد طاهر الملکی الکردی؛ تاریخ الخط العربی و آدابه؛ ص ۵۴.

۲. دائرة المعارف القرن العشرين؛ ج ۳، ص ۷۲۲. مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۴۰۰ - ۳۹۹. تاریخ القرآن؛ ص ۶۸.

۳. موالی به کسانی می‌گویند که غیر عرب‌اند و در میان عرب با آنان پیوند دارند.

۴. ابو احمد عسکری؛ التصحیف و التحریف؛ ص ۱۳.

داد، این تغییرات بیش‌تر در عراق گسترش یافت. حجاج بن یوسف، نگرانی خود را از این امر به کتاب و نویسندگان خود اظهار کرد و از آنان خواست که برای حروف مشابه هم، علایم و نشانه‌هایی وضع کنند تا تشخیص آن‌ها از یک‌دیگر ممکن باشد. گفته شده است که نصر بن عاصم، این امر را به عهده گرفت و نقطه گذاری را در حروف به کار برد.^۱

استاد زرقانی می‌گوید: «اولین کسانی که نقطه را در مصحف به کار بردند، یحیی بن یعمر و نصر بن عاصم، شاگردان ابوالاسود دثلی بودند».^۲

شکل حرکات و نشانه گذاری

خط عربی علاوه بر آن‌که در ابتدا از نقطه خالی بود، شکل (علایم حرکات حروف و کلمات)، نشانه و علامت نیز نداشت. و طبعاً مصحف نیز از هر علامتی که نشان دهنده حرکت کلمه و اعراب آن باشد، عاری بود. در ابتدای صدر اسلام، مسلمانان قرآن را در حفظ داشتند و با توجه به کثرت و عرب بودن حافظان قرآن، بالطبع قرآن را که به زبان آنان بود، صحیح می‌خواندند. بنابراین قرآن از خطا مأیون و مصون بود. به خصوص که مسلمانان به قرآن عنایت فراوان داشتند و آنان قرآن را از بزرگانی که به زمان پیامبر ﷺ نزدیک بودند، فرا می‌گرفتند و امکانات حفظ و ضبط قرآن به گونه صحیح، در آن زمان موجود بود.

اما در پایان قرن اول که مسلمانان غیر عرب جامعه اسلامی فزونی یافت و با زبان عربی بی‌گانه بودند، به وضع علایم و نشانه‌هایی برای کلمات قرآن، نیاز مبرم پیدا شد. تا بدین وسیله از خطاها و اشتباهات در خواندن قرآن، جلوگیری به عمل آید. مثلاً هر عربی، طبعاً کلمه کتب را در آیه «کَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ»^۳ به صورت معلوم و همین کلمه را در آیه: «کَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»^۴ به صورت مجهول می‌خواند. در حالی که غیر عرب تشخیص نمی‌داد که این کلمه معلوم است یا مجهول. کما این‌که

۱. ابن خلکان؛ وفیات الأعیان؛ ج ۲، ص ۳۲.

۳. اعمام ۶: ۵۴.

۲. مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۳۹۹.

۴. بقره ۲: ۱۸۳.

ابوالاسود شنید که کسی کلمه «رسوله» در آیه «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ»^۱ به کسر لام می‌خواند که در این صورت معنای آن این است که خداوند از مشرکان و پیامبرش بیزار است. ابوالاسود با شنیدن این غلط فاحش گفت: «تصوّر نمی‌کردم که کار مردم به این جا رسیده باشد» و لذا به زیاد بن ابیه که در آن زمان حاکم کوفه بود (۵۳-۵۰) مراجعه کرد و چگونگی جریان را با او در میان گذاشت. زیاد ابن ابیه، قبلاً از ابوالاسود خواسته بود که در این باره چاره‌ای بیندیشد، ولی او سر باز زده بود. تا این که این غلط فاحش را خود در تلاوت کلام خدا شنید و آنگاه در برآوردن خواسته زیاد ابن ابیه تصمیم گرفت^۲ و گفت: «آن چه امیر بدان امر کرده انجام می‌دهم». ابوالاسود نویسنده‌ای خواست تا از عهده نوشتن آن چه او می‌گوید، به خوبی برآید. نویسنده‌ای از قبیله عبد قیس در اختیار او گذاشتند. ولی وی او را نپسندید. نویسنده دیگری را انتخاب کردند که زبردست بود و مورد قبول ابوالاسود واقع شد.

ابوالاسود به نویسنده مذکور گفت: «هر حرفی را که من با گشودن دهان ادا کردم (مفتوح خواندم)، نقطه‌ای بر بالای آن حرف بگذار و اگر دهان خود را جمع کردم (حرف را به ضمه خواندم) نقطه‌ای در جلوی آن حرف قرار بده و اگر حرفی را کسره خواندم، نقطه‌ای در زیر آن حرف بنویس»^۳. ابن عیاض اضافه می‌کند که ابوالاسود به نویسنده گفت: «اگر حرفی را با عَته ادا کردم آن را با دو نقطه مُشَخَّص کن و او همین کار را انجام داد»^۴.

از این پس، مردم این نقطه‌ها را به عنوان علایمی برای نشان دادن حرکات حروف و کلمات به کار بردند؛ ولی بیش تر این نقطه‌ها را با رنگی غیر از رنگی که خط مصحف با آن نوشته شده بود، می‌نوشتند و غالباً این رنگ قرمز بود.

پس از آن که نصر بن عاصم نقطه را برای تشخیص حروف نقطه دار از حروف بی نقطه در مصحف به کار برد، نقطه‌های سیاه به نقطه‌های رنگی تبدیل شد تا

۱ بوبده ۹

۲ می‌گوید: از این آیه کسی را بر سر راه ابوالاسود گذاشتند که عمدتاً آن آیه را به علمه حروفاً بنا او را بر انجام خواسته زیاد تحریک کند (الحدثاء العربیة لاسلامی، ص ۲۶)

۳ انطریست، ص ۴۶، فن اوب از حقه دوم

۴ صدر، حسن، تفسیر شریف لاسلامی، ص ۵۲

نقطه‌هایی که علامت حرکت بوده با نقطه‌هایی که علامت اعجام است، اشتباه نشود و این دو نوع نقطه از یک‌دیگر تمیز داده شوند.

جرجی زیدان مصحف نقطه‌داری را به همین کیفیت در دارالکتب مصر دیده است. او می‌گوید: «این مصحف نخست در مسجد عمرو بن عاص، در مجاورت قاهره بوده و از کهن‌ترین مصحف‌های جهان است. ورق‌های آن بزرگ و خط آن با مرکب سیاه نوشته شده و نقطه‌های آن به رنگ قرمز است و همان‌طور که ابوالاسود توصیف کرده، نقطه‌های بالای حروف علامت فتحه و نقطه‌های زیرین علامت کسره و نقطه‌های جلو حروف نشانه ضمه است»^۱.

در اندلس، مصحف‌ها را با چهار رنگ می‌نوشتند. رنگ سیاه برای حروف، رنگ قرمز برای نقطه‌هایی که علامت حرکت بوده، رنگ زرد برای همزه‌ها و رنگ سبز برای الف‌های وصل به کار می‌رفته است.^۲

آخرین تغییرات تکمیلی

جلال الدین سیوطی گفته است: «در صدر اول، نشانه حرکات حروف به صورت نقطه بوده است. نقطه اول حروف علامت فتحه و نقطه آخر حروف علامت ضمه و نقطه زیرین حروف علامت کسره به شمار می‌آمده است.

علایمی که هم‌اکنون برای بیان حرکات حروف متداول است و مأخوذ از حروف می‌باشد، از ابتکارات خلیل بن احمد است. در این روش علامت فتحه عبارت است از شکل مستطیلی که در بالای حروف گذارده می‌شود و علامت کسره به همین شکل و در ذیل حروف به کار می‌رود. علامت ضمه واو کوچکی است در بالای حرف و تنوین بر حسب مفتوح بودن و یا مکسور بودن و یا مضموم بودن، به وسیله دو علامت از نوع خود مشخص می‌شود». سیوطی اضافه می‌کند: «اولین کسی که همزه و تشدید را وضع کرد، خلیل بن احمد بود»^۳.

۱. تاریخ تمدن اسلامی؛ ج ۳، ص ۶۱.

۲. الخط العربي الاسلامي؛ ص ۲۷ به نقل از: ابو عمرو عثمان بن سعید دانی در المقنع فی رسم المصاحف و نیز رجوع کنید به: تاریخ القرآن؛ ص ۶۸.

۳. الانقاز؛ ج ۲، ص ۱۷۱. ابو عمرو الدانی. کتاب النقط؛ ص ۱۳۳.

در طول زمان، عنایت و توجه مسلمانان به قرآن بیش تر می شد و مسلمانان تغییراتی در خط و رسم آن ایجاد می کردند و در پایان قرن سوم بود که رسم الخط قرآن به حد اعلای زیبایی خود رسید، مردم در نوشتن قرآن با خطوط زیبا و به کار بردن علایم و نشانه ها بر یک دیگر پیشی می گرفتند. ^۱ آن جا که سر حرف «خ» را به عنوان علامت سکون حرف به کار بردند. این عمل اشاره به آن داشت که حرف ساکن، اخف از حرف متحرک است. و برخی سر حرف «م» را برای علامت ساکن انتخاب کردند. برای حروف مشدد، علامت سه دندانه و برای الف های وصل، سر حرف «ص» معین شد. هم چنین صنعت خط و حاشیه نگاری رو به پیش رفت گذاشت و با ظرافت خاصی در مصحف ها به کار برده شد.^۱

گفته شده است که تقسیم قرآن به قسمت های ده گانه و پنج گانه و حزب و جزء و تعیین علامت و نشانه برای آن ها، به موجب امر مأمون عباسی انجام گرفته است. برخی گفته اند که حجاج به این کار دست زد. احمد بن الحسین گفته است: «حجاج، قرآن بصره را گرد آورده و گروهی از میان آنان انتخاب کرد و از آنان خواست که حروف قرآن را شمارش کنند. آنان در طی چهار ماه این کار را به پایان رساندند و نشان دادند که قرآن دارای ۷۷۴۳۹ کلمه و ۳۲۳۰۱۵ و به قولی ۳۴۰۷۴۰ حرف است. نیمه قرآن با کلمه «وَلْيَتَلَطَّفْ»^۲ در سورة کهف مشخص شده است. تعداد آیات قرآن ۶۲۳۶ آیه می باشد».

معروف است که تقسیم قرآن به ۱۲۰ حزب و سی جزء، برای تسهیل قرائت آن در مکتب خانه ها و غیره بوده است.^۳

ولی ابوالحسن علی بن محمد سخاوی (متوفای ۶۴۳) از دانش مندان بزرگ در ادب و فقه و قرائات که در دمشق می زیست، در کتاب جمال القراء تقسیم بندی قرآن را به ۳۰ جزء و هر جزئی را به ۱۲ قسمت، که مجموعاً ۳۶۰ قسمت باشد، به دانش مند نامی ابو عثمان عمرو بن عبید (متوفای ۱۴۴) که از شیوخ معتزله و مردی زاهد پیشه بود، نسبت می دهد و می گوید که او با درخواست منصور (خلیفه عباسی

۱. تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام؛ ص ۵۲. نقل از: سلامة بن عباس. المصباح.

۳. ر. ک: البرهان، ج ۱، ص ۲۵۲ - ۲۴۹.

۲. کهف: ۱۸، ۱۹.

متوفای ۱۵۸) این کار را انجام داده است.

منصور دوانیقی از وی خواست تا قرآن را بر حسب ایام سال تقسیم بندی کند و برای تنظیم حفظ و قرائت روزانه قرآن آماده گردد. او به درخواست منصور پاسخ مثبت داد و با نظمی استوار این تقسیم بندی را انجام داد و در پایان هر جزء با خط زرین نشانه گذاری کرد.

منصور آن را به فرزند خود مهدی تعلیم داد و سپس دیگران پیروی کرده، و کم کم این تقسیم بندی میان مسلمانان رواج یافت.^۱

بلندترین سوره های قرآن، بقره و کوتاه ترین سوره کوثر است. طولانی ترین آیه قرآن، آیه «دین» یعنی آیه ۲۸۲ سوره بقره است که دارای ۱۲۸ کلمه و ۵۴۰ حرف است و کوتاه ترین آیه «وَالضُّحَى»^۲ و پس از آن «وَالْفَجْرِ»^۳ است. بزرگ ترین کلمه در قرآن «فَأَشَقُّنَا كُمُوهُ» می باشد که دارای ۱۱ حرف است.^۴

احمد در مسند خود از اوس بن حذیفه روایت می کند که «من در میان گروهی از بنی مالک بودم که اسلام آورده و به حضور پیامبر ﷺ رسیدند. ما را در خیمه ای جای داده و پیامبر ﷺ همه روزه در بازگشت از مسجد و پیش از رفتن به خانه خود نزد ما می آمد. او شب ها پس از نماز عشا نزد ما می ماند و از رفتاری که قوم وی در مکه و پس از مهاجرت به مدینه با او داشتند، سخن می گفت. پیامبر ﷺ شبی دیرتر از وقت همیشگی نزد ما آمد. علت تأخیر را از حضرتش پرسیدیم، فرمود: حزبی (قسمتی مشخص) از قرآن [که مرسوم هر شب من بود تلاوت کنم] باقی مانده بود، خواستم آن را انجام داده به پایان برسانم، آن گاه از مسجد بیرون آیم. ما صبح گاه از اصحاب پیامبر ﷺ پرسیدیم: قرآن را چگونه حزب بندی می کنید؟ گفتند: آن را به شش سوره، پنج سوره، هفت سوره، نه سوره، یازده سوره، سیزده سوره، تقسیم بندی می کنیم و حزب بندی سوره های مفضلات (سوره های کوچک که آیه های کوتاه دارند) از سوره «ق» است تا پایان قرآن»^۵.

۱. سخاوی، جمال القراء و کمال الإقراء، چاپ بیروت ۱۹۹۳ م، ج ۱، ص ۳۷۹ - ۱۷۸.

۲. ضحی ۹۳: ۱.

۳. فجر ۸۹: ۱.

۴. حجر ۱۵: ۲۲. ر. ک: البرهان، ج ۱، ص ۲۴۹ و ۲۵۲.

۵. مسند احمد، ج ۴، ص ۳۴۳.

ظاهراً جمله اخیر گفته خود اوس است که در دنباله بیان اصحاب پیامبر ﷺ و به مناسبت ذکر کرده است. زیرا در آن زمان قرآن به صورت مصحف و ترتیب یافته در نیامده بود، تنها سوره ها کامل شده بود و آن ها را برای آسان تر شدن قرائت بر حسب ایام یا اوقات به قسمت های مساوی تقسیم می نمودند.

قرآن در مراحل تکاملی خود

قرآن از صدر اول، به خصوص از ناحیه کتابت و زیبایی خط، با گذشت زمان سیر تکاملی داشته است. خطاطان بزرگ، در زیبایی قرآن و تکمیل خط آن، سهم به سزایی داشته اند. نخستین کسی که در راه تکمیل کتابت مصحف و زیبایی خط آن قدم برداشت، خالد بن ابی الهیاج از اصحاب امیرالمؤمنین علی علیه السلام بود که در حدود سال صدم هجری درگذشته است. او به خوشنویسی و داشتن خط زیبا معروف بود. گفته اند که سعد، مولا و حاجب ولید، وی را برای کتابت مصحف و شعر و اخبار در دربار ولید بن عبدالملک (۹۶ - ۸۶) استخدام کرد. او کسی است که پس از تجدید بنا و توسعه مسجد نبوی در مدینه، به دست عمر بن عبدالعزیز، سوره شمس را با طلا بر محراب آن مسجد نوشت. این تجدید بنا به سال ۹۰ هجری پایان یافت.^۱

عمر بن عبدالعزیز از خالد خواست که مصحفی با همین خط برای او بنویسد و او مصحفی را با زیبایی تمام نوشت. عمر بن عبدالعزیز آن را پذیرفت و بر او آفرین گفت. اما خالد مبلغ زیادی را برای انجام این کار می خواست، که عمر از پرداخت آن خودداری کرده و مصحف را به او پس داد.

محمد بن اسحاق (ابن الندیم) می گوید: «مصحفی را به خط خالد بن ابی الهیاج از اصحاب علی علیه السلام دیدم. این مصحف در مجموعه خطوط تاریخی محمد بن الحسین معروف به ابن ابی بعره بود که پس از او به عبدالله بن حانی رسید»^۲.

خطاطان تا اواخر قرن سوم هجری مصحف ها را با خط کوفی می نوشتند. از این پس، در اوایل قرن چهارم، خط زیبای نسخ جای خط کوفی را گرفت. اولین مصحف

۱. تاریخ یعقوبی؛ ج ۳، ص ۳۰ و ۳۶.

۲. الفهرست؛ ص ۹ فن اول از مقاله اول و ص ۴۶ فن اول از مقاله دوم.

به خط نسخ، به دست خطاط معروف محمد بن علی بن الحسین بن مقله (۳۲۸-۲۷۲) نوشته شد. گفته شده است: وی اولین کسی است که به خط ثلث و نسخ نوشت. او که در علم هندسه تخصص داشت، با رسم حروف هندسی و بنای نهادن قواعد و اصول آن، خط عربی اسلامی را تغییر داد و بدان زیبایی بخشید. این کار منحصر به اوست و تاکنون در میان امت اسلامی خطاطی با این مهارت یافت نشده است. تعدادی از مخطوطات تاریخی، مانند مصحف موجود در موزه هرات در افغانستان منسوب به اوست و گفته اند که او دو بار قرآن را نوشت.^۱

خط نسخ عربی در قرن هفتم هجری، به دست یاقوت بن عبدالله موصلی (متوفای ۶۸۹) به حدّ اعلای کمال خود رسید. او با خط زیبای خود هفت مصحف نوشت. این مصحف ها با انواع خطوط نوشته شده بود و پیش‌وای دیگر نویسندگان قرار گرفت.^۲ کلیه مصحف ها تا قرن یازدهم هجری بر شیوه خط یاقوت نوشته می شد. در اول قرن دوازدهم ترک های عثمانی، به خصوص پس از فتح مصر به دست سلطان سلیم، خط عربی اسلامی را مورد توجه قرار دادند و به دست خطاطان فارسی که در امپراتوری عثمانی خدمت می کردند در پیش برد و تکمیل این خط کوشیدند. سلطان سلیم تمام خطاطان، نقاشان و هنرمندان را در پایتخت خود گرد آورد. اینان انواع جدیدی از خطوط عربی، مانند خط رقعی، خط دیوانی، خط طغریایی و خط اسلامبولی را پدید آوردند، که هم چنان در نوشته ها متداول است.

برخی از خطاطان عثمانی که شهرت بسیار یافتند عبارتند از: حافظ عثمان (متوفای ۱۱۱۰) و سید عبدالله افندی (متوفای ۱۱۴۴) و استاد راسم (متوفای ۱۱۶۹) و ابوبکر ممتازبیک مصطفی افندی، که خط رقعی را اختراع کرد. این خط از سهل ترین و ساده ترین خطوط عربی است. او قواعد این خط را وضع نمود و اولین بار با این خط کتابت کرد. ابوبکر ممتازبیک در زمان سلطان عبدالمجید خان و به سال ۱۲۸۰ هجری این خط را عرضه کرد.

۱. الخط العربی الاسلامی: ص ۱۵۵. الخطاط البغدادی، ص ۱۶.

۲. الخط العربی الاسلامی: ص ۱۷۱. مصور الخط العربی: ص ۹۲.

چاپ مصحف‌ها نیز مانند کتابت آن، در دوره‌های مختلف رو به کمال داشته است. نخستین بار در حدود سال ۹۵۰ هجری مطابق ۱۵۴۳ میلادی، قرآن در بندقیه به چاپ رسید. ولی پس از چاپ، مقامات کلیسا به معدوم کردن آن دستور دادند. پس از آن در سال ۱۱۰۴ هجری مطابق با ۱۶۹۲ میلادی هنکلمان^۱ در شهر هامبورگ به چاپ قرآن همت گماشت. پس از وی در سال ۱۱۰۸ هجری مطابق با ۱۶۹۶ میلادی ماراکی^۲ در «پادو»^۳ به چاپ قرآن دست زد.

به سال ۱۲۰۰ هجری مطابق با ۱۷۸۵ میلادی، مولا عثمان در «پطرزبورگ» روسیه، قرآن را چاپ کرد و این اولین چاپ اسلامی قرآن بود. نظیر آن در «قازان» نیز به چاپ رسید.

فلوگل^۴ نیز در سال ۱۲۵۲ هجری مطابق با ۱۸۳۶ میلادی در شهر «لیپزیک»^۵ به چاپی مخصوص از قرآن دست زد. این چاپ از قرآن به علت املای ساده آن با استقبال بی نظیر اروپاییان رو به رو شد. اما مانند دیگر چاپ‌های اورپایی در جهان اسلام توفیقی به دست نیاورد.

اولین دولت اسلامی که به چاپ قرآن اقدام کرد و اقدام آن با موفقیت رو به رو شد، «ایران» بود. این دولت اسلامی دو چاپ سنگی زیبا و منقح از قرآن تهیه کرد. این چاپ‌ها که در حجمی بزرگ ارائه شده و دارای ترجمه در ذیل هر سطر بود و برخوردار از فهرست‌های متعدد بود. اولین نسخه به سال ۱۲۴۳ هجری مطابق با ۱۸۲۷ میلادی در تهران و دومین نسخه در سال ۱۲۴۸ هجری مطابق با ۱۸۳۲ میلادی در تبریز به چاپ رسید. در این زمان در هند نیز قرآن چاپ و منتشر شد. به دنبال آن، از سال ۱۲۹۴ هجری مطابق با ۱۸۷۷ میلادی، ترکیه عثمانی به چاپ‌های مختلفی از قرآن دست زد که در نهایت زیبایی و استواری قرار داشت. در سال ۱۳۲۳ هجری مطابق با ۱۹۰۵ میلادی، روسیه تزاری به چاپ قرآنی به خط کوفی و به حجمی بزرگ همت گماشت؛ که تصویر می‌رفت یکی از مصحف‌های

1. Hincklemann

2. Maracci

4. Flugel

* شهری بندری است در شمال ایتالیا.

3. Padoue

5. Leipzig

اولیه عثمانی است. این قرآن خالی از نقطه و علایم فتحه و کسره بود. چند ورق از اول آن افتاده و آخر آن نیز ناقص بود. این قرآن از آیه هشتم سوره بقره: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَهُمْ يَكْفُرُونَ» آغاز و به آیه چهارم از سوره زخرف: «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ» پایان می یافت. این قرآن در سمرقند پیدا شده بود و در اختیار کتابخانه سلطنتی در پطرزبورگ بود و انستیتوی آثار در «تاشکند» آن را با همان حجم اصلی و خصوصیات دیگر در پنجاه نسخه فتوگرافی کرده، به مهم ترین دانشگاه های کشورهای اسلامی هدیه نمود. نسخه ای از این قرآن در کتابخانه دانشگاه تهران (با شماره ۱۴۴۰۳ DSS) موجود است.

در سال ۱۳۴۲ هجری مطابق با ۱۹۲۳ میلادی، کشور مصر به چاپ قرآن اقدام نمود. چاپ این قرآن به وسیله کمیته ای با تعیین وزارت اوقاف آن کشور و به سرپرستی مشایخ الازهر انجام شد. این نسخه از قرآن با پذیرش جهان اسلام روبه روشد و چاپ های بسیاری بر اساس آن انجام گرفت.

در سال ۱۳۷۰ هجری مطابق با ۱۹۵۰، عراق نیز به چاپ نفیسی از قرآن دست زد. هم چنین سراسر جهان اسلام به چاپ و نشر قرآن به بهترین صور و زیباترین انواع چاپ همت گماشتند. این روش هم چنان در جهان اسلام ادامه دارد.

هم چنین قرآن دیگری از خطاطی سوری به نام «عثمان طه» رواج یافت. این قرآن در کشورهای سوریه، عربستان، ایران، لبنان و دیگر کشورهای اسلامی چاپ شد. ویژگی این چاپ تنظیم آیات در صفحه و تقسیم منظم حزب ها و جزء های سی گانه قرآن است.^۱

۱. برای اطلاع بیش تر از خط عثمان طه و ویژگی های آن رجوع کنید به: خرمشاهی، بهاء الدین؛ قرآن پژوهی؛ ص ۶۵۷.

قُرّاء و قرائات سبع

قرائت قرآن و تلاوت آیات آن یکی از مهم‌ترین مسایل قرآن به‌شمار می‌رود، به‌طوری که از همان ادوار نخستین پیوسته عده‌ای به این کار همت گماشته و عهده‌دار قرائت قرآن و تعلیم آن در جامعه اسلامی بوده‌اند. طبقات قُرّاء شامل بزرگان صحابه چون عبدالله بن مسعود، اُبی بن کعب، ابوالدرداء و زید بن ثابت در طبقه اول؛ عبدالله بن عباس، ابوالاسود دوئلی، علقمة بن قیس، عبدالله بن سائب، اسود بن یزید، ابوعبدالرحمان سلمی و مسروق بن اجدع در طبقه دوم؛ و بالاخره بزرگانی دیگر در طبقات سوم تا هشتم می‌گردد. پس از این طبقات از قُرّاء، عهد تدوین قرائات آغاز شد و به دنبال آن قُرّاء سبعة تعیین گردیدند.

سلسله قُرّاء (قاریان به نام قرآن) و قرائات، قرن به قرن پیوسته ادامه داشت تا این که در اوایل قرن چهارم ابوبکر ابن مجاهد (۲۴۵ - ۳۲۴) شیخ القراء بغداد، قرائات را در هفت قرائت از هفت قاری بنام، به رسمیت شناخت. بعدها در دوره‌های مختلف هفت قاری دیگر اضافه شد که بدین ترتیب مجموعاً چهارده قرائت معروف شد. به دلیل آن که هر کدام از این قرائات به وسیله دو راوی روایت شده، مجموع قرائت متداول به بیست و هشت قرائت می‌رسد.

در حجّیت قرائات و تواتر آن‌ها، که آیا جملگی به طور متواتر از پیامبر اکرم نقل و

ضبط شده است یا نه، گفتگو فراوان است. به طور کلی از آن مباحث می توان نفی تواتر قرائات را نتیجه گرفت؛ زیرا طبق رأی محققین، بیش از یک قرائت از پیامبر اکرم ﷺ نرسیده است و آن قرائتی است که در میان مردم (جمهور مسلمانان) متداول است و هر قرائت که با آن مطابق باشد، مقبول و گرنه مردود است.^۱

تعریف قرائت

قرائت همان تلاوت و خواندن قرآن کریم است و اصطلاحاً به گونه ای از تلاوت قرآن اطلاق می شود که دارای ویژگی های خاصی است. بدین معنا که هرگاه تلاوت قرآن به گونه ای باشد که از نصّ وحی الهی حکایت کند و بر حسب اجتهاد یکی از قُرّاء معروف - بر پایه و اصول مضبوطی که در علم قرائت شرط شده - استوار باشد، قرائت قرآن تحقق یافته است؛ البته قرآن دارای نصّ واحدی است و اختلاف میان قُرّاء بر سر به دست آوردن و رسیدن به آن نص واحد است.

امام صادق علیه السلام می فرماید: «إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَلَكِنْ الْإِخْتِلَافُ يَجِيئُ مِنْ قَبْلِ الرُّوَاةِ»؛ قرآن یکی بیش نیست و اختلافات بر سر قرائت آن از جانب راویان [قاریان] صورت گرفته است». قاریان قرآن (قُرّاء معروف) راویان و ناقلان همان قرآنی هستند که بر پیامبر ﷺ نازل گردیده و اختلاف آنان از اختلاف در نقل و روایت آن نصّ نشأت گرفته؛ و آن به سبب عواملی است که این اختلاف را ایجاد کرده است. پایه های آن عوامل عبارتند از:

- اختلاف مصاحف اوّلیه، چه پیش از اقدام به یک سان کردن مصاحف در زمان عثمان و چه پس از آن؛

- نارسایی خط و نوشته های قرآن که از هرگونه علایم مُشَخَّصه و حتی از نقطه

عاری بوده است؛

۱. ر. ک: التمهید؛ ج ۲، ص ۴۲ به بعد و ۲۲۶ - ۲۱۸.

۲. اصول کافی؛ ج ۲، ص ۶۳۰، حدیث ۱۲.

- ابتدایی بودن خط نزد عرب آن روز.

عوامل اختلاف قرائات

عوامل اختلاف در قرائت قرآن به دوران صحابه، پس از وفات پیامبر اکرم ﷺ باز می‌گردد. در آن زمان، صحابه بر سر جمع و نظم و تألیف قرآن اختلاف کردند و همین امر سبب شد که گاه و بی‌گاه بر سر قرائت قرآن میان قاریان اختلافی پدید آید. هر گروه قرائت خویش را بر دیگران ترجیح می‌داد و به دنبال آن گفت‌وگوها و بگو مگوها به وجود می‌آمد و گاه کار به منازعه می‌کشید.

این اختلافات موجب شد تا در عهد عثمان مصحف واحدی تهیه شود و از روی آن نسخه‌های متعدد و متحدالشکلی تهیه گردیده، به مراکز مهم کشور اسلامی فرستاده شود. البته اختلافاتی میان این نسخه‌ها که می‌بایست کاملاً متحد باشند، یافت شد که بعداً مایه برخی اختلاف قرائات گردید. در جدول زیر به برخی از این اختلافات اشاره می‌شود:

سوره	آیه	مصحف مدینه و شام	مصحف کوفه و بصره مطابق با مصحف امروز
بقره	۱۱۶	قالوا اتخذ الله ولداً...	وقالوا اتخذ الله ولداً...
بقره	۱۳۲	و أوصى بها إبراهيم...	و وصى بها إبراهيم...
مائده	۵۴	من يرتد منكم عن دينه...	من يرتد منكم عن دينه...
اعراف	۱۴۱	و اذ أنجاكم من آل فرعون...	و اذ أنجيناكم من آل فرعون...
إسراء	۹۳	قال سبحان ربّي...	قل سبحان ربّي...

این همه کوشش که برای یکسان شدن مصاحف به کار رفته بود، تقریباً هدر رفته به نظر می‌آمد و دامنه این اختلافات روز به روز گسترده‌تر می‌شد. تا دیروز، اختلاف بر سر قرائت صحابه بود و امروز پس از یکسان شدن مصاحف، اختلاف بر سر خود مصاحف است. البته خلیفه (عثمان) این نارسایی‌ها را در همان وهله اول در مصحفی که به دست او دادند مشاهده کرد و اعتراض نمود که چرا می‌بایست

این‌گونه نارسایی‌ها در این مصحف وجود داشته‌باشد؟ او گفت: «أری فیہ لحناً؛ خطای نوشتاری در آن می‌بینم». به او گفتند: «أفلا نغیره؛ آیا آن‌را تغییر ندهیم؟» گفت: «نه، دیگر دیر شده‌است، عرب خود با زبان فطری خود آن‌را استوار می‌خواند»، ولی فکر نمی‌کرد که در آینده ملت‌های مختلف با زبان‌های مختلف باید این قرآن را بخوانند و سلیقه عربی اصیل را حتی خود عرب نیز در روزگاران بعد نخواهند داشت.^۱

به هر جهت عوامل اختلاف مصاحف حتی پس از یک‌سان شدن آن‌ها بسیار است. در ذیل به برخی از مهم‌ترین عوامل اشاره می‌شود:

۱. ابتدایی بودن خط

خط در جامعه عربی آن روز در مراحل ابتدایی خود بود، اصول کتابت استوار نشده و مردم عرب فنون خط و روش نوشتن صحیح را نمی‌دانستند؛ و بسیاری از کلمات را به مقیاس تلفظ می‌نگاشتند. امروزه، هنوز آثاری از آن نحوه کتابت در رسم الخط باقی مانده است. در آن رسم الخط، کلمه به شکلی نوشته می‌شد که به چند وجه قابل خواندن بود؛ نون آخر کلمه را به شکلی می‌نوشتند که با «ر» فرقی نداشت و نیز شکل «و» با «ی» یکی بود. چه بسا «م» آخر کلمه به شکل «و» و «د» را به صورت کاف کوفی و عین وسط را به شکل «ه» می‌نوشتند. گاهی حروف یک کلمه را جدا از یک‌دیگر می‌نگاشتند. «ی» را از کلمه جدا می‌کردند، مانند «یَسْتَحِیْی» و «نَحِیْی» و «أَحِیْی» یا این‌که «ی» را حذف می‌کردند. چنان‌که «ایلافهم» به شکل «إلافهم» نوشته می‌شد که خود برای خواننده ایجاد اشکال می‌کرد. لذا برخی از قراء لفظ اخیر را همان‌گونه که نوشته شده - بدون یا - خوانده‌اند، از جمله ابوجعفر را می‌توان نام برد که آیه «إِلَیْلَافٍ قُرَیْشٍ»^۲ را با حذف همزه و اثبات «یا» «لیلاف قریش» و آیه «إِلَیْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّیْفِ»^۳ را با حذف «یا» و اثبات همزه «إلافهم» می‌خواند.^۴

۱. قریش ۱۰۶: ۱.

۲. ر.ک: التمهید؛ ج ۲، ص ۸-۴.

۳. قریش ۱۰۶: ۲.

۴. تفسیر طبرسی؛ ج ۱، ص ۵۴۴. شرح مورد الظمان؛ ص ۱۴۳.

ابن فُلَیْح «الفهم» با اثبات همزه و اسقاط یا و سکون لام قرائت کرده و هر یک از قراء به علت نارسایی رسم الخط، این کلمه را به نحوی عجیب خوانده است. هم چنین، گاه تنوین را به شکل نون می نوشتند و نون را به صورت الف. مثلاً «لنسفن»^۱ به صورت «لنسفعاً»، و آیه «وَلْيَكُونَنَّ مِنَ الصَّاعِرِينَ»^۲ به شکل «لیکونا...» نوشته می شد. به عبارت دیگر الف تنوین را به جای نون تأکید خفیفه به کار می بردند. از این رو آیه «وَإِذْ لَا تَتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْراً عَظِیْماً»^۳ را به صورت «اذا» نیز نوشته اند.^۴

در رسم الخط ابتدایی آن زمان، هم چنین واو یا بدون هیچ علتی حذف می شد. که خود یکی از مهم ترین عوامل ابهام و اشکال و اختلاف در قرائت، بلکه در تفسیر، به شمار می آمد. مثلاً در آیه «وَصَالِحُوا الْمُؤْمِنِينَ»^۵ واو از «صالحوا» حذف و به صورت «وَصَالِحِ الْمُؤْمِنِينَ» نوشته شده. لذا معلوم نبود که این کلمه مفرد است یا جمع مضاف.^۶

گاه نیز الف از «عاداً الأولى»^۷ حذف می گردید، و به صورت «عاد الأولى» نوشته می شد و در نتیجه خواننده نمی دانست کلمه «عاد» فعل است یا اسم.^۸ در برخی مصاحف به «جاءنا»^۹ الف اضافه می شد و به صورت «جاءانا» در می آمد که روشن نبود این کلمه مفرد است یا تثنیه.^{۱۰} هم چنین در پی بسیاری از واوهای آخر کلمه (لام الفعل) الف گذارده می شد و این تصور پیش می آمد که این واو علامت جمع است و از طرف دیگر، الف را از واو جمع حذف می نمودند. مثال هایی از مورد اول: «إِنَّمَا أَشْكُوا بَثْنِي»، «فلا یروا»، «نبیلا أخبارکم»، «ماتتلا الشیاطین». و از مورد دوم: «فاؤو»، «جاؤو»، «تبؤو الدار»، «سعو» و «عتو» و ...

خلاصه، این گونه نارسایی ها در رسم الخط مصاحف اولیه - که هنوز هم باقی است - مشکلات بسیاری به بار آورد، از جمله این مشکلات بروز اختلافات بسیار

-
- | | |
|--|-----------------------------|
| ۱. علق ۹۶: ۱۵. | ۲. یوسف ۱۲: ۳۲. |
| ۳. نساء ۴: ۶۷. | ۴. شرح مورد الظمان؛ ص ۱۸۶. |
| ۵. تحریم ۶۶: ۴. | |
| ۶. تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰ ص ۳۱۶. شرح مورد الظمان؛ ص ۴۷. | |
| ۷. نجم ۵۳: ۵۰. | ۸. شرح مورد الظمان؛ ص ۱۲۵. |
| ۹. زخرف ۴۳: ۳۸. | ۱۰. شرح مورد الظمان؛ ص ۱۲۸. |

عمیق میان قاریان قرآن بود. به علت همین نارسایی‌ها در رسم الخط مصحف بود که برخی از پیشینیان از آن سلب اعتماد نموده، بسیاری از موارد ابهام قرآن را غلط پنداشته‌اند و از خطاکاری‌های نویسندگان اصلی قرآن شمرده‌اند. چنان‌که از ابن عباس روایت شده که او آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا»^۱ را «و وصی» قرائت می‌کرد و می‌گفت: «آیه در اصل به این نحو بود و بر اثر چسبیدن واو دوم به صاد، مردم آن را «قضی» خوانده‌اند». البته روشن است که در نوشته‌های اولیه نقطه نیز وجود نداشته و زمینه چنین تصویری پیش آمده‌است.

ابن اشته می‌گوید: «نویسنده در نوشتن کلمه «وقضی» مرکب زیاد به کار برده و در نتیجه واو به صاد چسبیده است»^۲ و نیز از ابن عباس روایت شده‌است که «آیه ۳۱ از سوره رعد را به این نحو می‌خواند: «أَفَلَمْ يَتَّبِعِ الَّذِينَ آمَنُوا». به او گفته شد در مصحف «أَفَلَمْ يَتَّأَسِ» آمده‌است، ولی او گفت: گمان می‌کنم نویسنده اشتباه کرده، دندانه‌های حروف را درست ننوخته‌است»^۳. باید توجه داشت که در نوشته‌های پیشین به جای الف - در وسط کلمه - دندانه می‌گذازند. لذا «یئیس» با «یتبیین» جز در شماره دندانه‌ها در نوشتن چندان تفاوتی نداشت.

۲. بی نقطه بودن حروف

یکی از عواملی که در قرائت قرآن مشکلات فراوانی ایجاد نمود، بی نقطه بودن حروف مُعْجَمَه (نقطه‌دار) و جدا نساختن آن از حروف مُهْمَلَه (بی نقطه) بود. لذا میان «س» و «ش» در نوشتن هیچ فرقی نبود. هم‌چنین میان «ب»، «ت» و «ث»؛ «ج»، «ح» و «خ»؛ «ص» و «ض»؛ «ط» و «ظ»؛ «ع» و «غ»؛ «ف» و «ق»؛ «ن» و «ی» تفاوتی وجود نداشت. خواننده باید با دقت در معنای جمله و ترکیب کلامی تشخیص می‌داد که حرف موجود، جیم است یا حا و یا خا. هم‌چنین حرف مورد نظر با است یا تا و ثا، نون است یا یا.

از این جهت در سوره حجرات در قرائت کسانی آمده‌است: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِيقٌ

۱. اسراء: ۱۷؛ ج ۲۳. ۲. الانقان؛ ج ۱، ص ۱۸۰. الدرالمشثور؛ ج ۴، ص ۱۷۰.

۳. فتح الباری؛ ج ۸، ص ۲۸۳ - ۲۸۲ و رجوع کنید به: تفسیر طبری؛ ج ۱۳، ص ۱۰۴. الانقان؛ ج ۱، ص ۱۸۵.

بِنَاءٍ فَتَبَتُوا» و در قرائت دیگران «... فَتَبَتُوا»^۱. ابن عامر و کوفیون خوانده‌اند: «تَنْشَرُهَا...»^۲ و دیگران «نَشَرَهَا...»^۳. ابن عامر و حفص خوانده‌اند: «وَيُكْفَرُ عَنْكُمْ...»^۴ و دیگران «نُكْفَر...»^۵. ابن سمیع: «فَالْيَوْمَ نَنْحِيكَ بَدَنَكَ» و دیگران «... تَنْحِيكَ...»^۶ خوانده‌اند.^۷

کوفی‌ها - جز عاصم - «لَنُثَوِيَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا» و دیگران «لَنُثَوِيَنَّهُمْ»^۸ خوانده‌اند.^۹

۳. خالی بودن از علایم و حرکات

در مصاحف اولیه کلمات عاری از هرگونه اعراب و حرکات ثبت می‌شد. وزن و حرکت اعرابی و بنائی کلمه مشخص نبود، لذا برای خواننده غیر عرب مشکل بود تا تشخیص دهد وزن و حرکت کلمه چگونه است. حتی برای کسانی که با زبان عربی آشنا بودند دشوار بود تا بدانند هیأت کلمه چگونه است. مثلاً مشخص نبود «اعلم» فعل امر است یا فعل متکلم مضارع و احياناً افعال التفضیل یا فعل ماضی از باب افعال.

حمزه و کسائی آیه «قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^{۱۰} را به صیغه فعل امر خوانده‌اند و دیگران به صیغه فعل مضارع متکلم^{۱۱}. کما این‌که نافع آیه «وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ»^{۱۲} را به صیغه نهی و دیگران به صیغه فعل مضارع مجهول خوانده‌اند.^{۱۳}

حمزه و کسائی آیه «وَمَنْ يَطُوع...»^{۱۴} را با «یا» و تشدید «طا» به صورت مضارع

۱. حجات ۳۹: ۶. ر. ک: ابو حفص انصاری؛ المکرر؛ ص ۱۴۱.

۲. بقره ۲: ۲۵۹. ۳. الکشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج ۱، ص ۳۱۰.

۴. بقره ۲: ۲۷۱. ۵. الکشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج ۱، ص ۳۱۶.

۶. یونس ۱۰: ۹۲.

۷. تفسیر طبرسی؛ ج ۵، ص ۱۳۰. قرطبی؛ الجامع لأحكام القرآن؛ ج ۸، ص ۳۷۹.

۸. عنکبوت ۲۹: ۵۸. ۹. تفسیر طبرسی؛ ج ۸، ص ۲۹۰.

۱۰. بقره ۲: ۲۵۹. ۱۱. الکشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج ۱، ص ۳۱۲.

۱۲. بقره ۲: ۱۱۹. ۱۳. الکشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج ۱، ص ۲۶۲.

۱۴. بقره ۲: ۱۵۸.

مجزوم خوانده و دیگران آیه را با «تا» و فتح و تخفیف «طا» به صورت فعل ماضی خوانده‌اند.^۱

ابن ابی هاشم گفته است: «سبب اختلاف در قرائات سبع این است که مصاحف فرستاده شده به مناطق و مراکز اسلامی، از هرگونه علایم مشخصه، نقطه و شکل، عاری بود. مردم از همین مصاحف برداشت می‌کردند، لذا میان قاریان شهرها اختلاف پدید می‌آمد»^۲.

استاد بزرگوار آیت الله خوئی فرموده است: «روشن نیست که اختلاف در قرائات منسوب به نقل باشد. بلکه به اجتهادات قراء منسوب است و مؤید آن تصریح بزرگان در این زمینه است. بلکه اگر ملاحظه شود که مصحف‌های اولیه از نقطه و شکل (اعراب و حرکات) خالی بوده، این احتمال قوت پیدا می‌کند»^۳.

۴. نبودن الف در کلمات

یکی دیگر از عواملی که در رسم الخط مشکل می‌آفرید، نبودن الف در رسم الخط آن روز بود. خط عربی کوفی از خط سریانی نشأت گرفته است. در خط سریانی مرسوم نبود که الف وسط کلمه را بنویسند و آن را اسقاط می‌کردند. چون قرآن در ابتدا با خط کوفی نگاشته می‌شد، الف‌های وسط کلمه مانند «سماوات» را نمی‌نوشتند (به این صورت: سموت). بعدها که علایم مشخصه ایجاد شد، الف را صرفاً با علامت الف کوچک در بالای کلمه مشخص می‌ساختند، مانند «سموت». این امر (اسقاط الف وسط کلمه) بعدها در بسیاری از موارد منشأ اختلاف قرائت گردید. مثلاً نافع و ابو عمرو و ابن کثیر «مَا يَخْدَعُونَ»^۴ را «وَمَا يَخَادَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ» خوانده‌اند. به دلیل آن‌که این کلمه در صدر آیه با همین وزن و اسقاط الف نوشته شده بوده است، پس گمان برده‌اند این کلمه هم همان‌گونه است^۵. در صورتی که

۱. الکشف عن وجوه القراءات السبع، ج ۱؛ ص ۲۶۸.

۲. طاهر بن احمد جزیری، التبیان، مطبعة منار ۱۳۳۴، ص ۸۶. التبیان، ص ۸۶.

۳. بقره: ۲۰۹.

۴. التبیان؛ ص ۱۸۱.

۵. الکشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج ۱. ص ۲۲۴.

مقتضای معنای آیه، بدون الف است. و نیز آیه «و حَرَامٌ عَلَىٰ مُّزَيَّةٍ أَهْلُكُنَا هَا أَنَّهُمْ لَا يَزِجُونُ»^۱ چون بدون الف ثبت شده بود، حمزه و کسائی و شعبه آن را «حرم» با کسر حاء مهمله خوانده‌اند.^۲

ابوجعفر و بصریون: «وَ إِذْ وَأَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً»^۳ در همین سوره و سوره اعراف و طه را، بدون الف «وعدنا» (ماضی ثلاثی مجرد) خوانده‌اند و دیگران با الف. نافع «فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ»^۴ را «فی غیابات...» خوانده، به گمان این که جمع است، زیرا این کلمه در مصحف بدین گونه رسم شده بود «غیبت الجب». لذا هر کس طبق اجتهاد خود آن را جمع یا مفرد خوانده و دلایل قرائت خود را مشروحاً بیان داشته است.^۵

خلاصه، این گونه عوامل - که به برخی اشاره شد^۶ - موجب گردید که قراء بر سر رسیدن به قرائت، با هم اختلاف کنند و هر یک طبق اجتهاد خود و دلایلی که در دست دارد، قرائت خود را توجیه نماید.

قراء سبعة و راویان آنها

به دلایلی که ذکر شد قرائت قرآن بین قاریان در مواردی اختلافی بود و تعداد قاریان در طی سالیان متمادی افزایش می یافت تا این که ابن مجاهد از میان کلیه قرائات، هفت قرائت را برگزید که هر کدام دو راوی دارند:

۱. ابن عامر: عبدالله بن عامر یحصبی (متوفای ۱۱۸) قاری شام؛ دو راوی او هشام بن عمار (۲۴۵ - ۱۵۳) و ابن ذکوان (۲۴۲ - ۱۷۳) هستند که هرگز ابن عامر را درک نکرده‌اند.

۲. ابن کثیر: عبدالله بن کثیر دارمی (متوفای ۱۲۰) قاری مکه؛ دو راوی او بزی (۲۵۰ - ۱۷۰) و قُتَيْبِل (۲۹۵ - ۱۹۱) هستند که هرگز او را درک نکرده‌اند.

۱. انبیاء: ۲۱، ۹۵.

۲. شرح مورد الظمان؛ ص ۱۲۶.

۳. بقره: ۵۱.

۴. الکشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج ۲، ص ۵.

۵. عوامل مؤثر در به وجود آمدن اختلاف در قرائات را تا بیش از هفت عامل عمده در «التمهید، ج ۲» یادآور شده‌ایم بدانجا رجوع شود.

۳. **عاصم:** عاصم بن ابی النّجود اسدی (متوفای ۱۲۸) قاری کوفه؛ دو راوی او حفص بن سلیمان - پسر خوانده او - (۱۸۰ - ۹۰) و شعبه ابوبکر بن عیّاش (۱۹۳ - ۹۵) هستند. حفص قرائت عاصم را دقیق تر و مضبوط تر می دانست و قرائت عاصم به وسیله او منتشر شده و تا امروز متداول است و همین قرائتی است که امروزه در اکثر کشورهای اسلامی رایج است.

۴. **ابو عمرو:** زبان ابو عمرو بن علاء مازنی؛ (متوفای ۱۵۴) قاری بصره؛ دو راوی او دوری حفص بن عمر (متوفای ۲۴۶) و سوسی صالح بن زیاد (متوفای ۲۶۱) هستند که او را درک نکرده اند و به واسطه یزیدی قرائت را از او گرفته اند.

۵. **حمزه:** حمزه بن حبیب زیّات (متوفای ۱۵۶) قاری کوفه؛ دو راوی او خلف بن هشام (۲۲۹ - ۱۵۰) و خلاد بن خالد (متوفای ۲۲۰) که قرائت را با واسطه از او گرفته اند.

۶. **نافع:** نافع بن عبدالرحمان اللیثی (متوفای ۱۶۹) قاری مدینه؛ دو راوی او عیسی بن میناء (۲۲۰ - ۱۲۰) معروف به قالون - پسر خوانده نافع - و ورش، عثمان بن سعید (۱۹۷ - ۱۱۰) هستند و این قرائت همان است که در برخی از کشورهای مغرب عربی امروزه رایج است.

۷. **کسائی:** علی بن حمزه (متوفای ۱۸۹) قاری کوفه؛ دو راوی او لیث بن خالد (متوفای ۲۴۰) و دوری، حفص بن عمر - که راوی ابو عمرو هم بود - (متوفای ۲۴۶) هستند.

قراء عشره

متأخرین سه نفر دیگر بر این هفت نفر اضافه کرده اند:

۸. **خلف:** خلف بن هشام، راوی حمزه (متوفای ۲۲۹) قاری بغداد؛ دو راوی او ابویعقوب (متوفای ۲۸۶) و ابوالحسن (متوفای ۲۹۲) هستند.

۹. **یعقوب:** یعقوب حضرمی (متوفای ۲۰۵) قاری بصره؛ دو راوی او رؤیس (متوفای ۲۳۸) و روح (متوفای ۲۳۵) هستند.

۱۰. **ابو جعفر:** ابو جعفر مخزومی (متوفای ۱۳۰) قاری مدینه؛ دو راوی او ابن

وردان (متوفای ۱۶۰) و ابن جَمَّاز (متوفای ۱۷۰) هستند.

قراء اربعة عشر

چهار قاری دیگری که به قرائت شاذ (خلاف مشهور) قرائت می‌کردند، ولی مقبول عامه مردم بودند، بر این ده قاری افزوده شده‌اند:

۱۱. **حسن بصری**: حسن بن یسار (متوفای ۱۱۰) قاری بصره؛ دو راوی او شجاع بلخی (۱۹۰ - ۱۲۰) و دوری (متوفای ۲۴۶) که او را درک نکرده و با واسطه از او روایت کرده‌اند.

۱۲. **ابن مُحَیصِن**: محمد بن عبدالرحمان (متوفای ۱۲۳) قاری مکه؛ دو راوی او بَرّی (۲۵۰ - ۱۷۰) و ابن شنبوذ (متوفای ۳۲۸) هستند که با واسطه از او روایت کرده‌اند.

۱۳. **یزیدی**: یحیی بن مبارک (متوفای ۲۰۲) قاری بصره؛ دو راوی او سلیمان بن حکم (متوفای ۲۳۵) و احمد بن فرج ضریر (متوفای ۳۰۳) هستند که با واسطه از او روایت کرده‌اند.

۱۴. **أعمش**: سلیمان بن مهران اسدی (متوفای ۱۴۸) قاری کوفه؛ دو راوی او شنبوذی (۳۸۸ - ۳۰۰) و مطوّعی (متوفای ۳۷۱) هستند که با چند واسطه از او روایت کرده‌اند.

این چهارده قرائت معروف که هرکدام از طریق دو راوی نقل شده‌است، مجموعاً بیست و هشت قرائت را تشکیل می‌دهند که شناسایی آنان فی الجمله انجام گرفت.

پنج نفر از قراء سبعة به غیر از ابن عامر و ابو عمرو ایرانی الاصلند. ابن عامر مجهول النسب و ابو عمرو از قبیله مازن تمیم است؛ ولی قاضی اسد یزیدی می‌گوید: «او از فارس شیراز از روستای کازرون برخاسته است».

عاصم، ابو عمرو، حمزه و کسائی، صریحاً اظهار تشیع می‌نمودند، ولی ابن‌کثیر و نافع از آن‌جا که هر دو از فارس هستند، احتمالاً شیعه بودند. اما ابن عامر، بزرگ

نشدۀ خاندان اموی بود او فردی ناشایست و بی پروا شناخته می شد.^۱

تواتر قرائات سبع

یکی از مسایل مهم، مسأله تواتر قرائات سبع است که آیا این قرائات بالخصوص، متواترند و حجّیت قطعی دارند؟ زیرا اگر متواتر باشند و با نقل همگانی روایت شده باشند، در حجّیت آن ها شک و تردیدی نخواهد بود.

در گفتار بسیاری از نویسندگان و نیز برخی فقها، مسأله تواتر قرائات سبع مطرح شده است. آنان گمان برده اند که این قرائات جملگی متواترند و حجّیت شرعی دارند، بنابراین نمازگزار می تواند یکی از این قرائات ها را برگزیند. ولی محققین، تواتر قرائات را انکار می کنند و آن را قابل تصوّر نمی دانند، زیرا مقصود از تواتر قرائات سبعة چیست؟ اگر مقصود از نقل همگانی این قرائات نقل از خود قُراء سبعة باشد، این فاقد ارزش است، چه مبدأ تواتر باید مقام معصوم باشد تا منقول حجّیت پیدا کند. و اگر مقصود تواتر نقل از پیامبر ﷺ تا به این قُراء باشد، این امر ثابت نیست، زیرا بیش تر قُراء، حتی سند قرائت ندارند چه رسد به تواتر. به علاوه بیش تر قرائات از روی اجتهاد شخصی بوده و هرگز مستند به نقل و روایت نیست و اگر فرضاً تواتر قاریان را بپذیریم این تواتر اثری نخواهد داشت، زیرا تواتر برای کسی حجّیت دارد که نسبت به خود او حاصل شده باشد نه دیگران. و اگر نقل از پیامبر ﷺ به قُراء و از آنان به دیگران باشد، فاقد شرط تواتر است، زیرا اساسی ترین شرط تواتر آن است که از مبدأ تا مقصد در تمامی طبقات، نقل همگانی وجود داشته باشد و در این فرض چنین نمی باشد، زیرا در وسط به نقل فرد می رسد و از تواتر ساقط می گردد.

فرض کنیم که هر یک از قرائات های سبعة، از پیامبر ﷺ تا خود قاری متواتر است و سپس از وی به دیگران نقل شده است، آنگاه لازمه این فرض آن است که در دوران خود قاری اشخاص دیگری نیز این قرائت را نقل کنند. در صورتی که چنین نیست و کسی جز خود قاری قرائت را نقل نکرده است و صرفاً اوست که ناقل تواتر به دیگران است و این عمده ترین شرط تواتر را از دست داده است، زیرا در تمامی

طبقات نقل همگانی وجود نداشته است.

بنابراین مسأله تواتر قرائات سبع، اساساً قابل تصور نبوده و معقول نیست، زیرا در زمان هر یک از قاریان هفت‌گانه ناقل تواتر، صرفاً خود آن قاری بوده نه دیگران، وگرنه آن قرائت بدو نسبت داده نمی‌شد و جنبه اختصاصی پیدا نمی‌کرد. اینک شرح این اجمال:

اصطلاح تواتر

تواتر اصطلاحی است در قن «شناخت حدیث». در این فن، حدیث به اقسام متواتر، مشهور، مستفیض، آحاد، صحیح، حسن، مرسل و ضعیف و... تقسیم می‌شود. حدیث متواتر آن است که راویان آن، در تمام طبقات در حدی از کثرت و گستردگی باشند که یقین حاصل شود تبانی آنان بر ساختن آن حدیث و نقل آن به دروغ عادتاً ممتنع باشد. از این رو حدیث متواتر باید دارای شرایط زیر باشد:

- اتصال کامل سند حدیث از آخرین راوی تا منبع اولیه حدیث.

- تعداد راویان و ناقلان حدیث در حدی باشد که از نظر کثرت بیش از تعداد راویان حدیث مستفیض و مشهور به شمار آیند، به گونه‌ای که احتمال تبانی آنان بر دروغ داده نشود.

- کثرت راویان در هر دوره و طبقه، شرط است. بدین نحو که در هر زمانی حدیث را گروهی از گروه قبل از خود نقل کرده باشند تا حدیث به منبع اولیه برسد.

بنابراین اگر در یک طبقه از این طبقات تعداد راویان کم باشد و یا در یک مورد به راوی واحد منتهی شود و مجدداً تعداد راویان آن حدیث رو به کثرت و افزایش گذارد، چنین حدیثی اصطلاحاً متواتر نیست و در زمره اخبار آحاد به شمار می‌آید. فرضیه «تواتر قرائت‌ها» از همین قبیل است، زیرا نقل قرائت از خود قراء، متواتر است. اما نسبت به زمان قبل از آنان تا زمان صحابه و عهد پیامبر ﷺ فاقد شرط تواتر است و در زمره اخبار آحاد به شمار می‌آید و این در صورتی است که سندی وجود داشته باشد.

سندهای تشریفاتی

آرباب کتب قرائت برآن شده‌اند تا سندهایی برای قرائت‌ها، به‌ویژه قُرّاء سبعه به‌دست آورند و قرائت آنان را مستند به پیامبر ﷺ ارائه دهند. در این راه از مشایخ قُرّاء استفاده کرده، سلسله مشایخ را به‌عنوان سلسله اسناد قرائت جلوه داده‌اند. در حالی که سلسله مشایخ را نمی‌توان سلسله اسناد روایت گرفت، زیرا شاگردی که نزد استاد خود تعلیم یافته، تربیت شده او است نه راوی از وی. هر صاحب قرائت تربیت یافته، اختیار و نظر خود را در قرائت اظهار می‌دارد، نه نظر شیخ و استاد خویش را تا روایت یا نقل از وی بوده باشد. در حقیقت هر صاحب قرائت در انتخاب نحوه قرائت اجتهاد می‌کند لذا او را صاحب اختیار می‌دانیم نه راوی و ناقل قرائت مشایخ خود. از این رو است که قرائت هر یک از قُرّاء را به خود او نسبت می‌دهیم همانند آرای فقهیه فقها که هر نظریه فقهی به همان صاحب نظر انتساب دارد، نه به شیخ او تا حالت نقل و روایت پیدا کند! به‌علاوه خود قُرّاء در بیش‌تر قرائت‌ها^۱ چنین ادعایی نکرده‌اند و در کتب قرائات، برای اختیار هر صاحب قرائتی دلایل و حُجَجی اقامه نموده، آنرا منشأ اختیار قرائت ویژه او شناخته‌اند. این می‌رساند که مستند قرائت هر قاری بزرگ، اجتهاد وی می‌باشد نه روایت از استاد خویش. از این رو سندهایی که در برخی کتب قرائات؛ مانند «التیسیر» و «التحبیر» و «المکرر» و غیره آمده، در واقع سندهای تشریفاتی است که به جهت ترفیع شأن قاریان معروف کوشیده‌اند تا از سلسله مشایخ آنان، به‌عنوان سلسله روایت اسناد استفاده نمایند. شیخ و استاد شاگردان خود را تربیت می‌کند تا خود صاحب نظر شوند نه آن‌که یافته‌های خود را به آنان تلقین نمایند و آنان بدون کم و کاست آنرا دریافت دارند و به دیگران انتقال دهند!

جالب آن‌که این تلاش در مورد برخی از قُرّاء چندان ثمربخش نبوده، نتوانسته‌اند

۱. متذکر می‌شویم تنها عاصم است که دو قرآنی را که به دو شاگرد خویش (حفص و شعبه) آموخته، به نقل از اساتید خود استناد می‌کند. قرآنی را که به حفص آموخته، از ابو عبد الرحمن سلمی از مولا امیر مؤمنان علیه السلام گرفته و قرآنی را که به شعبه آموخته از زبّین حبیب از عبد الله بن مسعود گرفته است. و در دیگر قُرّاء معروف چنین استناد نقلی ارائه نشده است.

حتی سلسله مشایخ او را به دست آورند. مثلاً عبداللّه بن عامر یحصبی (متوفای ۱۱۸) که نزدیک ترین قراء سبعة به دوران صحابه است، مشایخ او را نیافته تا سند روایتی برای قرائت وی ارائه دهند. ابن جزری، که قول در سلسله مشایخ او یاد می کند و در نهایت ترجیح می دهد که وی قرائت را از «مغیره بن ابی شهاب مخزومی» آموخته و «مغیره» نیز قرائت را از عثمان از پیامبر گرفته است. این در حالی است که از برخی نقل می کند معلوم نیست ابن عامر، قرائت را از که آموخته^۱ و در باره مغیره نیز تشکیک شده که قرائت را از عثمان گرفته باشد^۲.

علاوه بر این، مغیره که به عنوان شیخ قرائت ابن عامر معرفی شده، فردی ناشناخته است. شمس الدین ذهبی گوید: «گمان می رود که او در دوران حکومت معاویه در شام، قاری دمشق بوده که ابن عامر، قرائت را از وی آموخته باشد». گوید: «مغیره بن ابی شهاب جز از گفته ابن عامر شناخته نشده است»^۳. لذا «ابن عساکر» در تاریخ دمشق - که شیوه او در آن کتاب گزارش حال بزرگان دمشق است - نامی از مغیره بن ابی شهاب نبرده، جز در شرح حال عبداللّه بن عامر که از وی پرسیدند قرائت را نزد که آموختی؟ - زیرا مورد اتهام بود - او در جواب گفت: نزد مغیره و او از عثمان گرفته بود»^۴.

بیش از این از شیخ قرائت بودن مغیره و شخصیت او و فراگیری او از عثمان، اطلاعی در دست نیست. اساساً مطرح کردن عثمان به عنوان شیخ قرائت، با آن همه گرفتاری های وی و مشاغل فراوان دیگر او، جای سؤال است که پاسخ قانع کننده ای برای آن نتوان یافت!

اخبار آحاد نه متواتر

به فرض ثبوت اسناد بین قاری و یکی از صحابه اولیه، چنین اسنادی در زمره اسناد آحاد است و شرایط تواتر در آن وجود ندارد. دومین قاری نزدیک به عهد صحابه، عبدالله بن کثیر است که به سال ۱۲۰ هجری

۱. عنایة النهایة فی طبقات القراء: ج ۱ ص ۴۲۴.

۲. همان: ج ۲، ص ۳۰۵.

۳. ذهبی: معرفة القراء الکبار، ج ۱، ص ۴۳.

۴. ابن جزری: غایة النهایة: ج ۲، ص ۳۰۵.

در گذشته و رجال سند او را تنها سه تن گفته‌اند که عبارتند از: عبدالله بن السائب و مجاهد بن جبر و درباس آزاد شده ابن عباس. و نیز عاصم بن ابی النجود (متوفای ۱۲۸) که سومین قاری نزدیک به زمان صحابه است. سند او از طریق دو نفر، یعنی ابو عبد الرحمن السلمی و زر بن حبیش می‌باشد.

دورترین قاریان از نظر زمان به عهد صحابه، کسانی است که به سال ۱۸۹ در گذشته است و رجال سند او سه تن ذکر شده‌است که عبارتند از: حمزه بن حبیب و عیسی بن عمر و محمد بن ابی لیلی. آیا تواتر، در این زمان طولانی، به دو یا سه طریق ثابت می‌شود؟

آری، رجال سند نافع پنج تن و حمزه هفت تن و ابو عمرو دوازده تن ذکر شده‌است و این نیز به حدّ تواتر نمی‌رسد و در اصطلاح فن حدیث، آحاد به‌شمار می‌آید. صرف نظر از آن‌که در مورد رجال این آسناد نیز خدشه وارد است. چه برخی از آنان صلاحیت این‌کار را نداشته‌اند و برخی نیز شؤن آنان ایجاب نمی‌کرد که متصدی قرائت باشند. مثلاً امام جعفر بن محمد الصادق علیه السلام را در زمرة شیوخ حمزه یاد کرده‌اند. در حالی که مقام بزرگ امامت و مشاغل آن حضرت اجازه نمی‌داده که به کارهای کوچک بپردازد، چنان‌که اثری از قرائت امام در قرائت حمزه نمی‌بینیم و هیچ قرائتی از او نیز به امام نسبت داده نشده‌است. از این جهت است که ابوشامه می‌گوید: «نهایت چیزی که مدعیان تواتر می‌توانند بگویند این است که این قرائت‌ها تا خود صاحب قرائت متواتر است، اما تواتر آن از وی تا پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم چیزی است که قابل قبول نیست»^۱.

در هر حال راه‌های شک و تردید در صحت دعوی تواتر باز است، زیرا هیچ اثری از آن در کتاب‌های پیشینیان نمی‌بینیم بلکه از ساخته‌های قرن سوم است که در آن دوران، قرائت و احاطه به فنون آن، فن رایج زمان بوده‌است و از هیچ‌یک از قراء نیز به نقل صحیح نقل نشده که قرائت خود را به سماع و یا نقل متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مستند کرده‌باشد! و به فرض که قرائت خود را به سماع و نقل استناد داده‌باشد، باز هم شرط تواتر مفقود است، زیرا هر قاری قرائت خود را به تنهایی نقل می‌کند.^۲

مخالفت بزرگان با قراء

استوارترین دلیلی که ما را بر عدم اعتراف ائمه پیشین به تواتر قرائت‌ها راهبری می‌کند، مخالفت آنان با بسیاری از قراء معروف و حتی قراء سبعة است. چگونه یک مسلمان محافظه کار جرأت می‌کند قرائت متواتر از پیامبر ﷺ را مورد انکار قرار دهد؟

امام احمد بن حنبل با بسیاری از قرائت‌های حمزه مخالفت می‌نمود و از خواندن نماز با امام جماعتی که حمد و سوره را به قرائت حمزه می‌خواند پسند نداشت. اگر قرائت حمزه که یکی از قراء سبعة است متواتر از پیامبر ﷺ باشد و پیامبر به همین نحو قرائت کرده و به تواتر قطعی به حمزه رسیده است، چه کسی می‌تواند آن را ناپسند بداند؟

ابوبکر بن عیاش می‌گفت: «از نظر ما قرائت حمزه، بدعت است». ابن درید می‌گوید: «من علاقه مند بودم که قرائت حمزه را در کوفه ممنوع کنم». ابن المهدی گفته است: «اگر من قدرت داشتم بدن کسانی را که قرآن را بر وفق قرائت حمزه می‌خوانند، داغ می‌کردم». یزید بن هارون نیز نسبت به قرائت حمزه کراهت شدیدی داشت.^۱

دانش‌مندان نحو و ادب در مورد غلط بودن بسیاری از قرائت‌های قراء بزرگ سخنانی دارند. مُبَرِّد با قرائت حمزه که «الْأَرْحَام» را مجرور و «مُصْرَخِي» را به کسر یاء خوانده مخالفت کرده است. ابن عصفور، قرائت ابن عامر را که آیه: «قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ»^۲ را به رفع «قتل» و نصب «أَوْلَادِهِمْ» و جرّ «شُرَكَاءَهُمْ» خوانده است، مخالف قواعد می‌داند.^۳ فارسی نیز قرائت ابن عامر را نسبت به «ارجئه» غلط تلقی کرده است^۴، که در این باره در جای خود به تفصیل سخن گفته شد.^۵

آیا مسلمانی جرأت می‌کند با قرائتی که متواتر از پیامبر ﷺ است مخالفت ورزد و یا نسبت غلط بدهد؟! هرگز چنین نیست. اینان با قرائت متواتر از پیامبر مخالفت

۱. ابن حجر. تهذیب التهذیب، ج ۳، ص ۲۸ - ۲۷.

۲. البرهان، ج ۱، ص ۳۱۹.

۳. انعام: ۱۳۷.

۴. ر. ک: التمهید ج ۲ ص ۳۱.

۵. البحر المحيط، ج ۴، ص ۳۶۰.

نکرده‌اند، بلکه با آنچه که به خود قراء منسوب است مخالفت ورزیده‌اند. اینان گاه علت مخالفت خود را بیان کرده‌اند و این خود نشان می‌دهد که مخالفت آنان با خطاها و اشتباهات قاریان است. ابوالعباس مبرّد با قرائت اهل مدینه که کلمه «اطهر» در آیه «هُؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ»^۱ را منصوب می‌خوانده‌اند، مخالفت کرده و در علت مخالفت خود می‌گوید: «این قرائت ابن مروان است که در دانش و ادب عربی آگاهی نداشته‌است»^۲. از این قبیل نمونه‌ها بسیار است.

ابن قتیبه، در فصلی از کتاب خود، نمونه‌هایی از خطاها و غلط‌های قراء معروف را، از جمله حمزه و نافع که از قراء سبعة هستند، جمع‌آوری کرده و می‌گوید: «کمتر کسی از این طبقه است که دچار غلط و اشتباه نشده باشد»^۳. چنان‌که محمد عضیمه بسیاری از اشتباهات و خطاهای نحویان را که برخی از آنان نیز قاری بوده‌اند، در این زمینه جمع‌آوری کرده و آنان را به ضعف درک و شناخت کم متهم کرده‌است. از ابن جتنی نقل می‌کند که وی در کتاب خود به نام «الخصائص» به‌طور کلی، قراء را به ضعف درایت؛ و در کتاب دیگر خود به نام «المنصف» آنان را به داشتن اشتباهات و خطاها وصف می‌کند، زیرا آنان مبنایی برای قیاس ندارند^۴.

در کتاب «المرشد الوجیز» بابی است پیرامون ایرادات ارباب لغت و ادب بر برخی از قرائت‌های قراء که از جمله آن‌ها موارد زیر است:

ایراد بر «البرزی» که در ۳۱ مورد از قرآن «تاء» اول افعال مستقبل را در حال وصل مشدّد خوانده‌است، مانند «وَلَا تَتِمَّمُوا الْخَبِيثَ»^۵.

ایراد بر ابو عمرو در مورد ادغام؛ وی اگر دو حرف همانند را که در دو کلمه مجاور یک‌دیگر قرار گیرند، اعم از آن‌که ماقبل آن ساکن باشد و یا متحرک، ادغام می‌کند؛ مانند: «شَهْرُ رَمَضَانَ»^۶ و «ذَاتِ الشُّوَكَةِ تَكُونُ»^۷.

ایراد بر حمزه در مورد قرائت «فَمَا اسْتَطَاعُوا»^۸ که آن‌را به صورت «فَمَا اسْطَاعُوا»

۱. المقنّص؛ ج ۴، ص ۱۰۵.

۱. هود: ۷۸.

۲. دراسات لأسلوب القرآن؛ ج ۱، ص ۳۲ به بعد.

۳. تأویل مشکل القرآن، ص ۶۱.

۴. بقره: ۲۰۵.

۵. بقره: ۲۰۶. ر. ک: التیسیر، ص ۸۳.

۶. کھف: ۱۸.

۷. انفال: ۷. ر. ک: التیسیر، ص ۲۰.

فصل چهارم - قراء و قرائات سبع / ۱۹۹

به تشدید «طاء» خوانده است، یعنی «تاء» را در «طاء» ادغام کرده است.^۱ در این باب از این قبیل خطاهای قراء بسیار آورده شده و آنان را به توهم و ضعف درایت وصف کرده است.^۲

ایرادهای عامه مردم بر بسیاری از قرائت‌های هفت‌گانه نیز قابل ذکر است. چه بسا اعتراضات عامه مردم، قراء را برآن می‌داشت تا از قرائت مورد نظر خود عدول کرده و قرائت مورد قبول آنان را بپذیرند و این خود دلیل برآن است که آنان قرائتی را که پذیرفته بودند از روی اجتهاد خودشان بوده است!

از جمله اعتراض مردم بر کسائی است. طبق نقل ابن اثیر در «نهایه»، سالی که مهدی خلیفه عباسی به حج رفت، در مدینه به کسائی گفت که امامت جماعت را به عهده گیرد. او در نماز، «نبی» را با اشباع و تولید همزه قرائت کرد.^۳ مردم به او اعتراض کردند که در مسجد پیامبر ﷺ قرآن را این چنین می‌خوانی، در حالی که قریش این قرائت را نپذیرفته است، چنان که مردی پیامبر ﷺ را به عنوان «یا نبی الله» خطاب کرد و پیامبر ﷺ او را نهی کرد و گفت: «ما جماعت قریش، نبی را با اشباع همزه نمی‌خوانیم»^۴ و در روایت دیگر آمده که پیامبر ﷺ گفت: «نام مرا به این گونه تلفظ نکنید»^۵.

ابن مجاهد گوید: «قنبل (یکی از راویان ابن کثیر) برای من نقل کرد که القواس در سال ۲۳۷ به وی گفت: با البرّی (یکی دیگر از راویان ابن کثیر) ملاقات کن و به او بگو که تو «وَمَا هُوَ بِمِيتٍ»^۶ را مخفف می‌خوانی، در حالی که با قرائت ما منطبق نیست. وی این موضوع را با البرّی در میان می‌گذارد و او نیز از این قرائت باز می‌گردد»^۷. اگر برّی این قرائت را به اجتهاد خود نپذیرفته بلکه متواتراً از پیامبر دریافت کرده بود، بازگشت وی از آن معقول نبود و نیز اعتراض بر او مورد نداشت.

هم او (ابن مجاهد) نقل می‌کند که محمد بن صالح می‌گوید: «شنیدم مردی به

۱. التیسیر، ص ۱۴۶. ۲. المرشد الوجیز، ص ۱۷۴ به بعد.

۳. اصطلاحاً به آن «نبر» می‌گویند که مورد نهی قرار گرفته است.

۴. «إنا معاشر قریش لا نُنْبِئُ». ۵. «لا تُنْبِئُ بِاسْمِي» النهایه؛ ج ۵، ص ۷.

۶. ابراهیم ۱۴: ۱۷.

۷. مناهل العرفان، ج ۱، ص ۴۵۲ به نقل از منجد المقرئین از ابن الجزری.

ابوعمر و ابن العلاء می‌گفت: کلمه «لا یُعَذَّب» از آیه «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذَّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ. وَلَا يُؤْتَىٰ وَثَاقُهُ أَحَدٌ»^۱ را چگونه می‌خوانی؟ وی گفت: آن را به کسر ذال مشدّد قرائت می‌کنم. آن مرد گفت: چرا؟ در حالی که از پیامبر ﷺ نقل شده وی آن را به فتح ذال می‌خوانده است. ابوعمر و به او گفت: اگر کسی بگوید من از پیامبر قرائتی را شنیده‌ام، آن را نمی‌پذیرم، آیا می‌دانی چرا؟ زیرا گفته کسی را که بر خلاف قرائت عامّه مردم است، باور ندارم و گفته یک فرد، مورد شک و تردید است»^۲.

سخن ابوعمر و در این جا قابل ملاحظه است تا چگونه بر آن چه عامّه مسلمانان پذیرفته‌اند، اعتماد می‌کند^۳ و نقل واحد را ردّ می‌کند و مورد توجه قرار نمی‌دهد. در حالی که کسانی از قراء سبعة و یعقوب از قراء عشرة و حسن از قراء اربعة، «لا یُعَذَّب» را به فتح ذال مشدّد خوانده‌اند^۴.

آیا معقول است که روایت متواتری وجود داشته باشد و در اختیار کسانی که در آخر قرن دوم می‌زیسته قرار گیرد و ابوعمر و که در آغاز این قرن زندگی می‌کرده است از آن بی‌خبر باشد؟! ابن جزری معتقد است: «برخی از قرائت‌هایی را که شخص مورد وثوقی نقل کرده است، اگر با توجه به قواعد عربی قابل توجیه نباشد، قابل قبول نیست گرچه با رسم الخط مصحف منطبق باشد. چنین قرائتی قطعاً ناشی از اشتباه و فراموشی و عدم ضبط صحیح آن است. این بر اهل تحقیق و حافظان درست کار پوشیده نیست گرچه اندک است و شاید یافت نشود».

گوید: «برخی، روایت خارجه را از نافع در مورد «معاش» با همزه، از این قبیل دانسته‌اند. روایت ابن بکار از ایوب از یحیی و از ابن عامر درباره «أُذْرِي أَقْرَبُ»^۵ به فتح یاء و اثبات همزه نیز از همین قبیل است. و روایت ابوعلی عطّار از عباس از ابوعمر و درباره «سَاحِرَانِ تَظَاهَرَا»^۶ به تشدید ظاء نیز این چنین است. و نیز آن چه را که برخی از شارحان شاطبیّه در باره وقف حمزه نقل کرده‌اند، در مورد «اسما یهم» و

۱. فجر ۸۹: ۲۶ - ۲۵.

۲. مناهل العرفان، ج ۱، ص ۴۲۵ به نقل از منجد المقرنین از ابن الجزری.

۳. در آینده خواهیم گفت که این از عمده ترین ملاک های قبولی قرائت و صحت آن به شمار می رود.

۴. اتحاف فضلاء البشر، ص ۴۳۹.

۵. انبیا ۲۱: ۱۰۹ و جن ۷۲: ۲۵.

۶. طه ۲۰: ۶۳.

«اولیک» (با یاء) و یا مانند «شُرکاوهم» و «احبّاوه» (با واو) و مثل «بداکم» و «اِخاه»^۱ (با الف) از همین مقوله است. نیز قرائت «را» به جای «رأی» و «ترا» به جای «تراءى» و «اشمزت» به جای «اشمأزت» و «فادارتم» به جای «فاذّارأتم» که آن‌ها را «تخفیف رسمی» می‌نامند، در زبان عرب وجهی ندارند. ابن جزری اضافه می‌کند: «این موارد ولو آن‌که از شخص موثقی هم نقل شده باشد، قابل قبول نیست، زیرا وجهی برای صحت آن وجود ندارد»^۲.

بنابراین باید گفت: این گفتار قوی‌ترین دلیل بر آن است که قرائت‌های هفت‌گانه به تواتر از پیامبر ﷺ نقل نشده‌است و گرنه ردّ آن هرگز جایز نبود و می‌بایست بدون چون و چرا آن‌را پذیرفت.

حدیث احرف سبعه

جنبه‌ای که برای حجّیت قرائات سبع ارائه داده‌اند، حدیث معروف «أُنزل القرآن على سبعةِ أَحْرَفٍ» است؛ یعنی قرآن به هفت حرف نازل شده‌است تا اشاره‌ای باشد به قرائات سبع.

أَحْرَف را جمع حرف، به معنای قرائت گرفته‌اند. ولی روشن خواهیم ساخت که حرف در این حدیث به معنای لهجه است. قبایل مختلف عرب با لهجه‌های گوناگون نماز می‌خواندند و قرآن را بر خلاف لهجه قریش که فصیح‌ترین لهجه‌های عرب است قرائت می‌کردند. برخی از صحابه معترض شده از پیامبر ﷺ پرسیدند چگونه است، آیا باید تمامی عرب و تمامی مردم جهان طبق لهجه قریش تلاوت کنند؟ فرمودند: «نه. قرآن به هفت لهجه نازل شده و به لهجه قریش اختصاص ندارد». عدد هفت کنایه از کثرت است و عدد خاص منظور نیست. اینک نظری به احادیث یاد شده از طُرُق فریقین می‌افکنیم، نخست در روایات منقول از اهل بیت (علیهم‌السلام)، سپس روایات اهل سنت:

در روایات اهل بیت

۱. ابو جعفر صدوق علیه السلام طی سندی که محمد بن یحیی الصیرفی (شخصی مجهول و ناشناس) در این سلسله سند قرار دارد، از حماد بن عثمان و او از امام جعفر بن محمد الصادق علیه السلام روایت کرده است که:

«إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ وَأَذْنِي مَا لِلْإِمَامِ أَنْ يُفْتِيَ عَلَى سَبْعَةِ وُجُوهِ؛ الْقُرْآنُ بِهِ هَفْتُ حَرْفٍ نَازِلٌ شَدِيدٌ وَدَسْتُ كَمِ هَرَامَامِي مَي تَوَانْدُ بِه هَفْتُ وَجِه فِتْوَا دَهْدُ».

دانش‌مندان «أحرف» را در این حدیث به معنا «بطون» تفسیر کرده‌اند، بدین گونه که هر آیه می‌تواند دارای وجوه مختلفی از معنا باشد که چه بسا آن وجوه بر عامه مردم پوشیده است، اما بر امام معصوم علیه السلام پوشیده نیست و می‌تواند بر آن چه می‌داند فتوا دهد.

۲. طی سند دیگری که احمد بن هلال (شخصی اهل غلو بوده و در عقیده دینی خود مورد اتهام است) در این سلسله سند قرار دارد، از عیسی بن عبدالله هاشمی و او از پدران خود روایت کرده که پیامبر گفته است:

«أَتَانِي آتٍ مِنَ اللَّهِ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ. فَقُلْتُ: يَا رَبِّ وَسَّعَ عَلَى أُمَّتِي، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ؛^۱ از جانب خدا پیام آوردند که خداوند می‌فرماید: قرآن را به حرف واحد قرائت کن. درخواست کردم: پروردگارا! بر امت من گشایشی فرما! آن‌گاه گفت: خداوند تو را دستور می‌دهد تا قرآن را بر هفت حرف بخوانی».

«أحرف» در این حدیث به معنای لهجه‌های مختلف عرب است، چنان‌که در احادیث اهل سنت نیز به همین مضمون آمده و همین معنا از آن اراده شده است و خداوند دامنه گسترده‌ای را در مورد قرآن، برای این امت فراهم کرده تا آنان بتوانند قرآن را به لهجه‌های مختلف بخوانند.

۳. محمد بن حسن صفار، به سندی که در آن تردید وجود دارد (بدین گونه از ابن

۱. الخصال، أبواب السبعة، ج ۲، ص ۳۵۸، شماره ۴۳.

۲. همان، شماره ۴۴.

فصل چهارم - قراء و قرائات سبع / ۲۰۳

ابی عمیر یا دیگری) از جمیل بن دراج از زرارہ از امام باقر علیہ السلام روایت کرده کہ وی گفته است:

«تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، مِنْهُ مَا كَانَ وَمِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ بَعْدُ، ذَلِكَ تَعْرِفُهُ الْأَيْمَةُ؛»
تفسیر قرآن به هفت وجه ممکن است کہ برخی از آن انجام شدہ و برخی هنوز صورت نگرفته است و امامان آن را می دانند.

در این حدیث نیز منظور از «أحرف» وجوهی است کہ ہر آیہ ای را می توان بر وفق آن تفسیر و معنا کرد و همان است کہ در احادیث دیگر از آن بہ «بطون» تعبیر شدہ است.

۴. ابو عبد اللہ محمد بن ابراہیم نعمانی، طی حدیثی مرسل (فاقد سند) از امام امیرالمؤمنین علیہ السلام نقل کردہ کہ وی گفته است:

«أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَقْسَامٍ، كُلُّ مِنْهَا شَافٍ كَافٍ وَهِيَ: أَمْرٌ وَزَجْرٌ وَتَرْغِيبٌ وَتَرْهِيبٌ وَجَدَلٌ وَمِثْلٌ وَقِصَصٌ...»^۲. در این حدیث بہ انواع مطالب قرآنی اشارہ شدہ است کہ عبارتند از: امر و نہی و تشویق و تہدید و استدلال و مثال و داستان‌ها.

محدث کاشانی درباره جمع میان این روایات گوید: «ممکن است گفته شود آیات قرآن هفت گونه است و ہر آیہ ای دارای ہفت بطن است و نیز بہ ہفت لغت (لہجہ) نازل شدہ است»^۳.

این جملہ احادیثی است کہ در این زمینہ از ائمہ اہل بیت علیہم السلام نقل شدہ ولی موثق بودن اسناد آن‌ها ثابت نشدہ است، چنان کہ استاد بزرگوار آقای خوبی و پیش از وی استادش علامہ بلاغی و دیگران یادآور شدہ اند و روشن گردید کہ هیچ گونه دلالتی بر جواز قرائات سبع ندارند.

۲. رسالة النعماني في صنف آي القرآن.

۱. بصائر الدرجات، ص ۱۹۶.

۳. تفسیر صافی - مقدمہ ہشتم - ج ۱، ص ۴۰.

در روایات اهل سنت

در بین اهل سنت، کسی که بهتر از دیگران این احادیث را جمع‌آوری کرده شهاب‌الدین ابوشامه مقدسی است. او این احادیث را در باب سوم کتابش به نام «المرشد الوجیز» به ترتیب زیر نقل کرده است:

۱. در صحیحین از ابن شهاب نقل شده گوید: عُبَیدالله بن عبدالله از عبدالله بن عباس روایت کرده که پیامبر ﷺ گفته است: «جبرئیل قرآن را به حرف واحد بر من قرائت کرد و من هم‌واره از او می‌خواستم تا آن را بیش‌تر از یک حرف قرائت کند، تا بالأخره به هفت حرف منتهی گردید»^۱.

۲. در همین دو کتاب نیز از ابن شهاب نقل شده که عمر متوجه شد هشام بن الحکم قرآن را در نماز به نحوی می‌خواند که وی تا آن روز نشنیده بوده است. او با هشام بن الحکم به نزد پیامبر ﷺ رفتند، پیامبر ﷺ گفت: «به همین گونه نازل شده است. قرآن بر هفت حرف نازل شده هر کدام که آسان‌تر است همان را قرائت کنید»^۲.

۳. از اُبی بن کعب نقل شده که گفته است: ما در مسجد بودیم که شخصی آمد و قرآن را به گونه‌ای خواند که ما به او اعتراض کردیم. همگی به نزد پیامبر ﷺ رفتیم. شخص ثالثی نیز به ما پیوست و هر یک از ما آیه و یا آیاتی را قرائت کردیم که در قرائت مختلف بود. پیامبر ﷺ همه را تأیید کرد. شک و تردید به من دست داد. ضربان قلب من بالا رفت و عرق از روی من جاری شد. آن‌گاه پیامبر ﷺ به من گفت: «پروردگار قرآن را به حرف واحد بر من نازل کرد تا به حرف واحد قرائت کنم و من از خدا خواستم تا بر امت من آسان گیرد. آن‌گاه اجازه آمد که به دو حرف بخوانم. مجدداً از وی خواستم آسان گیرد. در مرتبه سوم دستور آمد: قرآن را به هفت حرف بخوان»^۳.

۴. از اُبی بن کعب نقل شده که پیامبر ﷺ گفت: «ای اُبی! من قرآن را به یک و دو و

۱. ابن‌حدیث را بخاری نیز در ج ۶، ص ۲۷۷ و مسلم در ج ۲، ص ۲۰۲ نقل کرده است.

۲. بخاری، ج ۶، ص ۲۸۸ و مسلم، ج ۲، ص ۲۰۲.

۳. مسلم، ج ۲، ص ۲۰۳ و مسند احمد، ج ۵، ص ۱۲۷.

سه حرف قرائت می‌کردم تا این‌که به هفت حرف رسید و هر یک از آن‌ها وافی به مقصود است. اگر به جای «سمیعاً علیماً»، گفته شود «عزیزاً حکیماً» مادام که آیه عذاب به عبارتی که مفهوم آن رحمت است و آیه رحمت به عبارتی که مضمون آن عذاب است ختم نشود، مانعی ندارد»^۱.

۵. هم از وی نقل شده که پیامبر ﷺ، جبرئیل را ملاقات کرد و به وی گفت: «من در میان مردمی بی سواد مبعوث شده‌ام. برخی از آنان ناتوان و پیر و برخی از آنان بنده و کنیز و مردمی که هرگز کتابی نخوانده‌اند هستند». جبرئیل در پاسخ گفت: «ای محمد! قرآن بر هفت حرف نازل شده است»^۲.

۶. از ابوجهیم انصاری نقل شده گوید: دو نفر که در آیه‌ای از قرآن اختلاف داشتند به نزد پیامبر ﷺ رفتند. وی به آن دو گفت: «قرآن بر هفت حرف نازل شده، در آن جدال نکنید که جدال در مورد قرآن کفر است»^۳.

۷. از ابوهریره نقل شده که پیامبر ﷺ گفته است: «قرآن بر هفت حرف نازل شده و فرقی نیست بین «علیماً حکیماً» و «غفوراً رحیماً»»^۴.

۸. از عبدالله بن مسعود نقل شده که پیامبر ﷺ گفته است: «قرآن بر هفت حرف نازل شده و برای هر حرفی از آن‌ها ظاهری است و باطنی و برای هر حرفی حدی و برای هر حدی، پیشگاهی است»^۵.

۹. هم از او نقل شده که پیامبر ﷺ فرمود: «قرآن به هفت حرف نازل شده و جدال درباره آن کفر است (سه مرتبه این جمله را تکرار نموده آنگاه فرمود): آنچه از آن را می‌دانید بدان عمل کنید و آنچه را نمی‌دانید از عالم و دانای آن پرسید»^۶.
۱۰. به نقل از زید بن ارقم که شخصی نزد پیامبر ﷺ آمد و گفت: آیه‌ای را عبدالله بن مسعود و زید و ابی بن کعب برای من قرائت کردند و قرائت هر سه با یک‌دیگر اختلاف داشت. قرائت کدام یک را اختیار کنم. پیامبر ﷺ ساکت ماند.

۱. سنن ابوداود، ج ۲، ص ۱۰۲.

۲. ترمذی، ج ۵، ص ۱۹۴، شماره ۳۹۲۴.

۳. شعب الإيمان، ج ۱، ص ۳۷۲ از بیهقی. مسند احمد، ج ۴، ص ۱۶۹.

۴. المصنف، ج ۲، ص ۶۱.

۵. تفسیر طبری، ج ۱، ص ۹.

۶. همان، ص ۹.

علی علیه السلام که در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله نشسته بود، گفت: «هر کس قرآن را بدان گونه که می داند و آموخته است قرائت کند، همه آن ها خوب و پسندیده است»^۱.

در حدیث عبدالله آمده که پیامبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام اشاره کرد و علی علیه السلام گفت: «پیامبر صلی الله علیه و آله به شما دستور می دهد که هر یک از شما به گونه ای که می داند بخواند. از آن پس هر یک از ما به گونه ای قرائت می کرد که دیگری آن را به آن گونه قرائت نمی کرد». حاکم نیشابوری گوید: «سند این حدیث صحیح است»^۲.

۱۱. از ابن مسعود و او از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت کرده که فرمود: «کتاب نخست از باب واحد و بر حرف واحد نازل شد»^۳، و قرآن، از هفت باب و بر هفت حرف: زجر و آمر و حلال و حرام و محکم و متشابه و امثال... نازل شده است»^۴.

۱۲. از ابو قلابه نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «قرآن بر هفت حرف: امر و زجر و ترغیب و ترهیب و جدل و قصص و مثل، نازل شده است»^۵.

این بود معظم احادیث اهل سنت در این زمینه که برخی مدعی تواتر آن ها شده اند^۶. اما مدلول و مضمون این احادیث مختلف است و با اصطلاح تواتر که وحدت مضمون در تمامی آن ها شرط است، سازش ندارد. از این رو این احادیث به چهار دسته تقسیم می شوند:

اول: احادیثی که مفهوم آن ها اختلاف لهجه در تعبیر و ادای کلمات را می رساند و آن ها عبارتند از: احادیث شماره ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۱۰.

دوم: احادیثی که جواز تبدیل کلمات مترادف به یک دیگر را می رساند؛ مانند حدیث شماره ۴ و ۷.

سوم: احادیثی که به اختلاف معانی آیات مربوط است و مضمون آن ها مبین آن است که هر آیه ای تاب تحمل معانی مختلفی دارد که بعضی از آن ها معانی ظاهر و

۱. همان، ص ۱۰.

۲. المستدرک، ج ۲، ص ۲۲۳، ۲۲۴.

۳. مقصود از کتاب نخست کتاب های نازل شده بر انبیای گذشته است چنانچه در حدیث دیگر آمده: «إِنَّ

الکتاب کانت نزلت من السماء من باب واحد...» ر. ک: کنز العمال، ج ۱، ص ۵۵۳.

۴. تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۳. متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۵۴۹.

۵. تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۴.

۶. ر. ک: ابن الجزری، النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۲۱.

برخی باطن است، مانند حدیث شماره ۸ و ۹.

چهارم: احادیثی که تقسیم آیات به ابواب هفت‌گانه را می‌رساند؛ مانند حدیث

۱۱ و ۱۲.

اما بیش‌تر احادیث مذکور در گروه اول قرار می‌گیرند؛ یعنی اختلاف لهجه در قرائت آیات است و نظر اکثر دانش‌مندان نیز در مورد «أحرف سبعة» ای که پیامبر ﷺ قرائت قرآن را به آن اجازه داده همین است و شقوق دیگر، شاذ و یا باطل شمرده شده و علمای محقق آن‌ها را مردود می‌شمرند. بهترین کسی که در این موضوع بحث کرده، ابن جزری است که از احادیث سبعة احرف، به ده وجه سخن گفته است.^۱ لذا شایسته است در این باره در هر قسمتی جداگانه و با تحقیقی که مناسب آن است بررسی شود. اینک مختصری در این باره:

دسته اول از این احادیث، یعنی اختلاف لهجه‌ها، در واقع توسعه و تسهیلی است بر امت در مورد قرائت قرآن، زیرا مردم بدوی نمی‌توانند مانند مردم شهری قرآن را تلفظ کنند. تعبیر و ادای کلمات به وسیله مردم بی‌سواد، غیر از تعبیر و ادای آن‌ها به وسیله مردم با سواد و درس خوانده است. هم‌چنین در این زمینه بین کوچک و بزرگ، پیر و جوان تفاوت است. علاوه بر وجود اختلاف لهجه بین قبائل در تعبیر و تلفظ یک کلمه، به نحوی که هر قبیله‌ای از تلفظ به غیر آن چه عادت کرده عاجز است. هم‌چنین اقوام غیر عرب از امت اسلامی که نمی‌توانند کلمات عربی را به درستی ادا کنند و تلفظ بسیاری از کلمات عربی برای آنان مشکل است و چون قرائت قرآن بر وفق یک لهجه تکلیفی است که از حد توانایی افراد خارج است، لذا هر کس مجاز است بر وفق لهجه‌ای که می‌تواند، آن را قرائت کند که «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^۲ خداوند هر که را به اندازه توانش مکلف می‌سازد. امام صادق علیه السلام از پدران خویش روایت کرده که پیامبر ﷺ فرموده:

«إِنَّ الرَّجُلَ الْأَعْجَمِيَّ مِنْ أُمَّتِي لِيَقْرَأَ الْقُرْآنَ بِعَجْمِيَّتِهِ، فَيَرْفَعَهُ الْمَلَائِكَةُ عَلَى عَرَبِيَّةٍ»^۳ هر فرد غیر عرب از امت من که قرآن را با لهجه غیر عربی بخواند،

۲. بقره: ۲۸۶.

۱. همان، ج ۲، ص ۲۱ تا ۵۴.

۳. وسایل الشیعه، ج ۴، ص ۸۶۶.

فرشتگان آن را بر وفق لهجه عرب بالا برده به ساحت قدس الهی عرضه می‌دارند. همین است معناگفتار دیگر پیامبر ﷺ که فرموده است: «من در میان امتی مبعوث شده‌ام که در میان آنان عجز و پیرمرد و نوجوان پسر و دختر و افرادی که هرگز کتابی نخوانده‌اند، وجود دارند». لذا تجویز فرموده تا امت وی قرآن را بر هفت حرف و بر حسب اختلاف لهجه‌های خود قرائت کنند و لهجه‌های خاصی که نمی‌توانند آن را ادا کنند بر آنان تکلیف نشده است. در روایت دیگری فرموده: «قرآن را به هرگونه که می‌خواهید، یعنی هرگونه که می‌توانید، قرائت کنید». یا «هرکسی قرآن را به نحوی که آموخته بخواند، همگی در همین زمینه است». در همین مورد ابوالعالیه روایت کرده که پنج نفر آیاتی از قرآن را نزد پیامبر ﷺ خواندند و هر پنج نفر در لغت (یعنی در لهجه) با یک دیگر اختلاف داشتند و پیامبر ﷺ قرائت هر پنج نفر را تصویب نمود.^۱

ابن قتیبه می‌گوید: «از تسهیلات خداوندی یکی این است که امر فرمود به پیامبر ﷺ تا قرآن را هر قومی به لغت خودشان و بر حسب عادت خودشان تعلیم دهد. فی المثل طایفه هذیل به جای «حَتَّى حِينَ»^۲ «عَتَى حِينَ» می‌خواندند، برای این که این کلمه را به همین نحو تلفظ می‌کنند. طایفه اسد نیز «تعلمون» و «تعلم» و «تَسُوْدُ وَجُوْدُ»^۳ را به کسر «تاء» تلفظ می‌نمایند و «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ»^۴ را به کسر همزه «اعهد» می‌خوانند. طایفه تمیم همزه را اظهار می‌کردند و قریش اظهار نمی‌کردند. برخی کلمه «قِيلَ»^۵ و «غِيضَ»^۶ را به اِشمام ضمه با کسر و برخی «رُدَّتْ»^۷ را به اِشمام کسر و با ضمه و برخی دیگر «وَمَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا»^۸ را به اِشمام ضمه و با ادغام تلفظ و قرائت می‌کردند. این از آن جهت است که هر زبانی به نحوی عادت کرده و قدرت تلفظ به غیر آن چه عادت کرده ندارد. اگر قرار بود که هر گروه از این اقوام مکلف باشند، اعم از کودک و نوجوان و پیر، لغت خود را تغییر دهند و عادت خود را ترک

۲. مؤنون ۲۳: ۵۴.

۴. یس ۳۶: ۶۰.

۶. هود ۱۱: ۴۴.

۸. یوسف ۱۲: ۱۱.

۱. تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۵.

۳. آل عمران ۳: ۱۰۶.

۵. بقره ۲: ۱۱.

۷. یوسف ۱۲: ۶۵.

کنند، کاری بس مشکل و مشقت‌بار بود و این امر میسر نمی‌شد مگر پس از تحمّل مشقّت‌های طولانی تا این‌که این عادت عوض شود و زبان به غیر آن‌چه عادت داشته عادت کند. لذا خداوند اراده فرموده تا از روی رحمت و لطف، تسهیلاتی در این باره برای امت روا دارد، چنان‌که در اصل دین چنین تسهیلاتی را روا داشته است.^۱

ابن یزید اهوازی گوید: از علی بن ابی طالب علیه السلام و ابن عباس روایت شده گفته‌اند: «قرآن به لغت هر قبیله‌ای از قبایل عرب، نازل شده است». در روایتی از ابن عباس آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله قرآن را به لغت (لهجه) واحدی بر مردم قرائت می‌کرد و این بر مردم دشوار بود، لذا جبرئیل نازل شد و گفت: «ای محمد! قرآن را برای هر قومی به لغت خود ایشان قرائت کن».

ابوشامه می‌گوید: «حقّ همین است، زیرا وقتی از نظر ایجاد تسهیلات برای مردم عرب، قرائت قرآن به غیر زبان قریش مجاز باشد، شایسته نیست که اقوام دیگر مجاز نباشند که قرآن را به لهجه خود بخوانند و این تسهیلات برای گروهی باشد و برای گروه دیگر نباشد، زیرا هیچ‌کس جز در حدّ توانایی خود تکلیفی ندارد. وقتی کسانی مجازند تا کلمات قرآن را بر حسب لغت خود با تخفیف همزه یا ادغام و یا ضم میم جمع و یا وصل «ها» کنایه و امثال این‌ها تلفظ کنند، چه‌طور می‌توان دیگران را محروم کرد و آن‌ها را مکلف دانست که فقط به یک نحو قرائت کنند. از همین قبیله کسانی که «شین» را مانند «جیم» و «صاد» را مانند «زاء» و «کاف» را مانند «جیم» و «جیم» را مانند «کاف» تلفظ می‌کنند. اینان به منزله کسانی هستند که مخرج برخی از حروف را ندارند و در زبان آنان لکنتی وجود دارد و هیچ‌کس به بیش از آن‌چه در امکان اوست مکلف نیست، ولی بر اوست که اگر می‌تواند کوشش کند و آن‌چه را صحیح است بیاموزد».^۲

این، همان است که ما در تفسیر «أحرف سبعة» یعنی اختلاف لغات (لهجه‌ها) عرب در تعبیر و ادا و تلفظ کلمات، پذیرفته‌ایم و قبلاً نیز از سیوطی نقل شد که

«لغت» به کیفیت نطق، اعم از اظهار و ادغام و تفخیم و ترفیق و اماله و اشباع و مدّ و قصر و تشدید و تلیین و امثال این‌ها تفسیر و اطلاق می‌شود.^۱

«حرف» در لغت به معنا طرف و کناره است. ابن سیده گوید: گفته کسی که گوید: «فَلَانٌ عَلَى حَرْفٍ مِنْ أَمْرِهِ؛ فلانی در کناره کارش قرار گرفته» بدین معناست که در متن کار قرار نگرفته و در کناره است تا هرگاه ناخوشایندی پیش آید فوراً کناره گیرد. در قرآن همین تعبیر آمده، آن‌جا که فرموده: «وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ»^۲ یعنی هرگاه با ناپسندی برخورد کرد، فوراً روی‌گردان شود. ازهری از ابو هیثم نقل می‌کند که «حرف» کناره هر چیزی است؛ مانند «حَرْفُ الْجَبَلِ» یعنی دامنه کوه و «حَرْفُ النَّهْرِ» به معنا کناره رود و «حَرْفُ السَّيْفِ» به معنا لبه شمشیر.

بنابراین هرگاه از کلمه‌ای به وجوهی تعبیر (قرائت) شود هر وجه آن را «حرف» می‌نامند، برای این‌که وجه هر چیز، طرف و جانب آن است که بدان ظهور می‌یابد و چون «قرائت» که کیفیتی از تعبیر کلمه و چگونگی ادای آن است وجهی از وجوه تعبیر لفظ به حساب آمده، حرف نامیده می‌شود و جمع آن «أَحْرُفٌ» است.

ابو عبید - در تفسیر نزل القرآن علی سبعة احرف - گوید: «نزل علی سبع لغات من لغات العرب». ازهری از ابوالعباس نقل کرده که در معنا «نزل القرآن علی سبعة أحرف» گفته است «مقصود از «أحرف» چیزی جز لغات (لهجه‌ها) نیست». ازهری گوید: «ابوالعباس که در ادبیات عرب یگانه عصر خویش است گفته ابو عبید را در این زمینه پسند کرده و صواب شمرده است»^۳.

«لغات» همان لغت عرب، یعنی لهجه‌های آنان در کیفیت و چگونگی تعبیر و ادا کلمه است.

بنغوی گوید: «صحيح ترین گفته‌ها درباره این حدیث و نزدیک‌ترین تفسیرها به ظاهر حدیث آن است که منظور از این حروف، لغات است. به این معنا که هر قومی از عرب می‌تواند قرآن را به لغت خود قرائت کند و هر کلمه‌ای را به نحوی که روش و عادت اوست اعم از ادغام، اظهار، اماله، تفخیم، اشمام، اتمام، تلیین و دیگر وجوه

۱. الاتقان في علوم القرآن، ج ۱، ص ۴۶.

۳. لسان العرب، مادة «حرف».

۲. حج ۲۲: ۱۱.

قرائت کند تا آن جا که هر کلمه ای را به هفت وجه می شود خواند»^۱.

در مورد احادیث دسته دوم (احادیث شماره ۴ و ۷) که بر جواز تبدیل کلمه ای به کلمه مرادف خود دلالت دارد، به شرط آن که واقعیت مقصود را تغییر ندهد و موجب تبدیل آیه رحمت به عذاب و آیه عذاب به رحمت نگردد؛ عقاید مختلفی وجود دارد:

ابن مسعود و نیز ابی بن کعب، چنین تغییر و تبدیلی را جایز می شمردند. ابن مسعود گفته است: «من قرائت قراء را شنیدم و آنان را در قرائت نزدیک به یک دیگر دیدم. شما نیز قرآن را همان گونه که آموخته اید بخوانید و فرقی بین «هَلُم» و «تَعَال» نیست»^۲.

ابن مسعود وقتی به مردی غیر عرب قرآن می آموخت، او نمی توانست کلمه «الْأَثِيم» از آیه: «إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ»^۳ را درست ادا کند و به جای آن «الیتیم» می گفت. ابن مسعود به وی گفت به جای «طعام الایم» بگویند «طعام الفاجر». هم او گفته است: مانعی ندارد که در قرآن به جای «الحکیم» بگویند «العلیم» و حتی او نهادن آیه رحمت را به جای آیه عذاب جایز می دانست^۴. او «الیاس» را به «إدریس» تغییر می داد و به این صورت می خواند: «سلام علی إدراسین»^۵ و به جای «أَوْ يَكُونُ لَكَ يَتِّ مِنْ زُحْرَفٍ»^۶ می خواند «أَوْ يَكُونُ لَكَ يَتِّ مِنْ ذَهَبٍ»^۷ و به جای «الْمُتَفَوِّشِ»^۸ می خواند «الصوف المتفوش»^۹ و نیز «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا»^{۱۰} را «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَفْتًا» می خواند^{۱۱}.

ابی بن کعب «كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَافِيهِ»^{۱۲} را به صورت «... مَرَوْا فِيهِ» یا «... سَعَوْا فِيهِ» می خواند^{۱۳} و نیز معتقد بود که فرقی نمی کند «غَفُورًا رَحِيمًا» و یا «سَمِيعًا عَلِيمًا» و یا

۱. شرح السنة، ص ۱۴۰. المرشد الوجيز، ص ۱۳۲.

۲. معجم الأدباء، ج ۲، ص ۱۹۳، شماره ۳۳.

۳. دخان ۴۴: ۲۴ - ۲۳.

۴. اشاره به آیه ۱۳۰ سورة صافات. ر. ک: تفسیر طبری، ج ۲۳، ص ۹۶.

۵. اسراء ۱۷: ۹۳.

۶. قارعه ۱۰: ۹.

۷. مريم ۱۹: ۲۶.

۸. بقره ۲: ۲۰.

۹. الانقان، ج ۱، ص ۳۷.

۱۰. تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۳۴۰.

۱۱. الانقان، ج ۱، ص ۳۷.

«عَلِيماً سَمِيعاً» خوانده شود، می‌گفت: خدا موصوف به تمامی این صفات است، مادام که آیه عذابیه به آیه رحمت و یا آیه رحمتی به آیه عذاب تبدیل نشود.^۱

انس ابن مالک و ابوهریره نیز از اینان پیروی کرده‌اند. انس این آیه را چنین خوانده: «إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَصْوَبُ قِيلاً». به او گفتند: ای ابوحمزه! آیه چنین است «وَأَقْوَمُ قِيلاً»؟^۲ گفت: «أَقْوَمُ وَأَصْوَبُ وَأَهْدَىٰ يَكُنِي اسْت».^۳ ابوهریره تبدیل «علیماً حکیماً» را به «غفوراً رحیماً» تجویز می‌نمود.^۴

ولی از نظر محققان، تبدیل کلمات قرآن هرگز جایز نباشد و از این رو کلیه مسلمانان در طول تاریخ، این نظریه را مردود شمرده‌اند، زیرا هر کلمه‌ای در هر جمله و آیه، موقعیت خاص خود را دارد که کلمه دیگری با آن موقعیت تناسب ندارد، هرچند در ظاهر مرادف آن باشد تا چه رسد به کلمه‌ای غیر مرادف، زیرا موضع «الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» از موضع «الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» کاملاً جدا است هم‌چنین دیگر کلمات مترادف که هر یک موقعیتی خاص دارند و وقتی متکلم همه آن‌ها را به دقت رعایت کند، سخن او بدیع خواهد بود و از همین جا فصیح از غیر فصیح شناخته می‌شود و قرآن کریم از این جهت در حدّ اعجاز است و در تعیین مواضع کلمات متناسب برتر از حد توانایی فصیحای عرب است و به همین جهت آنان در مقابل بلاغت معجزآسای قرآن خاضع شده و به آن اعتراف کرده‌اند.

استاد بزرگ‌وار می‌فرماید: «موضوع جواز تبدیل کلمات قرآن به کلماتی مترادف، موجب ویرانی اساس قرآن است که معجزه‌ای است جاوید و حجتی است بر تمامی بشریت، و هیچ عاقلی در این شک ندارد که این روش، یعنی بی‌اعتنایی به شأن و موقعیت قرآن موجب مهجور شدن آن است. آیا برای هیچ عاقلی قابل تصور است که پیامبر ﷺ اجازه داده باشد که کسی اول سوره «یس» را مثلاً به این نحو بخواند: «يَسْ، وَ الذِّكْرِ الْعَظِيمِ، إِنَّكَ لَمِنَ الْأَنْبِيَاءِ، عَلَىٰ طَرِيقِ سَوِيٍّ، إِثْرَالِ الْحَمِيدِ»

۱. بلاغی، در مقدمه تفسیر شبر، ص ۲۰، نقل از کنز العمال.

۲. منزل ۷۳: ۶.

۳. تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۸.

۴. اتقان سیوطی، ج ۱، ص ۲۷.

الْكَرِيمِ، لِيَتَخَوَّفَ قَوْمًا مَا خَوَّفَ أَهْلَهُمْ قَهْمٌ سَاهُونَ» آیا هیچ کس چنین تغییر و تبدیلی را در کلمات قرآن تجویز می کند؟ پس روشن باد چشم کسانی که چنین گمانی را به خود راه می دهند! به راستی که این بهتان بزرگی است!

روایت شده است که پیامبر ﷺ دعایی به براء بن عازب آموخت که در آن دعا آمده بود «وَتَبَّكَ الَّذِي أُرْسِلْتُ» وی این جمله را به «رَسُولِكَ الَّذِي أُرْسِلْتُ» خواند. پیامبر ﷺ به او فرمان داد: «رسول را به جای نبی مگذار. اگر در مورد دعا این چنین چیزی روا نیست، چگونه می توان در مورد قرآن که کلام نازل از سوی خدا و همیشگی و جاوید است، چنین چیزی را روا داشت ۱؟»

و شاید انکار امام صادق (ع) نسبت به «حدیث سبعة» ناظر به تفسیر این حدیث به همین معنا است که قرآن را از نص اصلی دارای اعجاز خود، خارج می کند. هنگامی که فضیل بن یسار درباره این حدیث از حضرتش سؤال می کند، می فرماید: «کذبوا - أعداء الله - و لكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد»^۲؛ دشمنان خدا دروغ گفته اند، بلکه قرآن یکی است و از نزد خدای یکتا نازل گردیده.

نسبت به مفهوم دسته سوم و چهارم این احادیث ایراد و اعتراضی وارد نیست، به شرط آن که سند آن ها صحیح باشد. جز این که بر حسب ظاهر ترجیح با دسته اول احادیث است که همان اختلاف لهجه های عرب در تعبیر و ادای کلمات باشد.

مقصود از «سبعة» در این جا کثرت نسبی است. چنان که در گفته خدای متعال آمده است: «وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ»^۳ و یا مانند کلمه «سبعین» در قرآن مجید: «إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ»^۴.

نکته قابل توجه این که اگر اختلاف لهجه در تعبیر و ادا کلمه، در حدی نباشد که در عرف مردم غلط به شمار آید، مانعی ندارد. مگر آن که از ادای کلمه به نحو صحیح عاجز باشند. اما کسانی که می توانند، ولو از راه تعلّم، کلمه را صحیح ادا کنند، مجاز نیستند که کلمه ای را به غلط بخوانند.

پیامبر ﷺ فرموده است: «قرآن را طبق آیین و شیوه عربی بیاموزید و از تّبّر - اظهار

۱. البیان، ص ۱۹۸ - ۱۹۷.

۲. توبه ۹: ۸۰.

۳. لقمان ۳۱: ۲۷.

۴. اصول کافی، ج ۲، ص ۶۳۰.

همزه - در آن پرهیز کنید»^۱.

امام صادق علیه السلام می فرماید: «عربیت را بیاموزید^۲، زیرا کلامی است که خداوند با آن با آفریدگان خود تکلم نموده و با گذشتگان سخن گفته است»^۳.

امام جواد علیه السلام در نشستنی فرمود: «دو نفر نزد خداوند یک سان نیستند مگر آن که در آداب سخن وری برتر باشد» به وی عرض شد برتری او را نزد مردم در نشست ها و اجتماعات می دانیم، ولی برتری او نزد خداوند چگونه است؟ فرمود: «به قرائت قرآن، همان گونه که نازل شده و خواندن دعا بدون غلط، زیرا دعای غلط به سوی خدا صعود نمی کند»^۴.

البته افراد عاجز و ناتوان تا آن جا که می توانند درست بخوانند کافی است، زیرا خداوند بر هیچ کس بیش از امکان و توانایی او تکلیف نکرده است. در گفته امام صادق علیه السلام پیش از این گذشت که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود «موقعی که یک غیر عرب از امت من قرآن را بالهجة عجمی بخواند فرشتگان آن را به عربی فصیح بالا می برند».

حدیث سبعة احرف در رابطه با قرائات سبع

شنیده نشده است که هیچ یک از علمای فن، بین حدیث «أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» با قرائت های هفت گانه ارتباطی قایل باشد. جز این که این موضوع بر زبان مردم عادی جاری است و هیچ دلیل قابل اعتمادی در این مورد وجود ندارد. بسیاری از دانش مندان محقق و منقذ مانند: ابن الجزری، ابوشامه، زرکشی، ابومحمد مکی، ابن تیمیه و نظایر اینان، این شایعه را رد کرده اند. ابن الجزری، این توهّم را به مردم جاهل و عوام که از هرگونه دانش تهی هستند، نسبت می دهد^۵.

ابومحمد مکی گفته است: «هر کس که گمان می برد قرائت هر یک از این قراء، یکی از حرف های هفت گانه است که پیامبر صلی الله علیه و آله بر آن تصریح کرده، در اشتباهی

۱. وسایل الشیعه، ج ۴، ص ۸۶۵.

۲. مقصود از عربیت شاید زبان و لهجة عربی باشد و محتمل است که آداب و قواعد لغت عرب مقصود باشد.

۳. وسایل الشیعه، ج ۴، ص ۸۶۶.

۴. همان.

۵. تحبیر التیسیر، ص ۱۰.

بزرگ است»^۱.

ابوشامه گفت است: «گروهی گمان کرده‌اند که منظور از «أحرف سبعة» که در حدیث آمده، قرائت‌های سبعة است که هم‌اکنون رواج دارد. در حالی که این گمان بر خلاف اجماع قاطبه اهل علم است و این گمان تنها از ناحیه برخی جاهلان مطرح شده است»^۲.

هم‌او گفته است: «گروهی که هیچ تخصصی در علم قرائت ندارند، تصوّر کرده‌اند که قرائت ائمه سبعة، همان است که پیامبر ﷺ در حدیث «أُنزل القرآن على سبعة أحرف» از آن تعبیر کرده است و قرائت هر یک از آنان حرفی از این حرف‌های هفت‌گانه است. آنان که این موضوع را به ابن‌مجاهد نسبت می‌دهند به خطا رفته‌اند»^۳.

ابن تیمیه می‌گوید: «کلیه علمای دارای اعتبار و ارزش، متفق‌اند که منظور از حروف هفت‌گانه‌ای که پیامبر ﷺ گفته است، قرائت‌های هفت‌گانه معروف نیست. اول کسی که قرائت‌های هفت‌گانه را جمع‌آوری کرد، ابن‌مجاهد بود و او این منظور را داشت که قرائت‌ها موافق و هم‌آهنگ با عدد حرف‌هایی باشد که قرآن بر آن اساس نازل شده است. نه این‌که وی اعتقاد داشته باشد که قرائت‌های هفت‌گانه همان حروف هفت‌گانه است و یا این‌که هیچ‌کس نمی‌تواند به غیر از قرائت‌های قراء سبعة قرائت دیگری را بپذیرد. این چیزی است که مورد اعتقاد هیچ‌یک از علما و از جمله ابن‌مجاهد نیست»^۴.

آن‌چه بر رسوایی این توهّم می‌افزاید آن‌که حرف‌های هفت‌گانه که - فرضاً - پیامبر اجازه فرموده تا قرآن بر اساس آن‌ها قرائت شود، هم‌چنان پنهان و درگمنانی بوده است تا این‌که در زمان‌های بعد، قرائات هفت‌گانه تدریجاً پیدا شود و حروف هفت‌گانه مورد نظر پیامبر ﷺ که برای تمامی امت مجاز دانسته در انحصار این هفت تن درآید. در حالی که قاریان بسیار و بزرگ‌تر و با اطلاع‌تر از این هفت تن وجود

۱. کتاب «الإبانه»، ص ۳ و المرشد الوجیز، ص ۱۵۱.

۲. الانتقان، ج ۱، ص ۸۰. ۳. المرشد الوجیز، ص ۱۴۶.

۴. ابن‌الجزری این فتوا را از ابن تیمیه در «النشر» ج ۱، ص ۳۹ ثبت کرده است.

داشته‌اند، ولی مشمول این حدیث نگردیده‌اند، مانند آن باشد که پیامبر ﷺ تنها به ابن مجاهد سفارش کرده باشد تا مصداق «احرف سبعة» را تعیین کند، و گذشتگان و آیندگان را از آن محروم سازد.

ابو محمد هروی می‌گوید: «این سخن درستی نیست که حدیث «احرف سبعة» مربوط به قرائت‌های هفت‌گانه است که قراء آن در زمان‌های بعد متولد شده‌اند، زیرا این سخن منجر به آن می‌شود که حدیث بدون فایده باشد تا این‌که اینان به وجود آیند و نیز لازمه این سخن آن است که برای هیچ‌یک از صحابه، جایز نبوده است که قرآن را قرائت کنند، مگر این‌که از پیش بدانند که قراء سبعة بعداً چه نحو قرائتی را اختیار کرده و بدان قرائت می‌کنند». وی اضافه می‌کند: «من این مطلب را به‌خصوص یادآور شدم، زیرا گروهی از عامه مردم به آن دل بسته‌اند»^۱.

خلاصه بحث

از مجموع بحث‌های گذشته روشن گردید که اثبات تواتر قرائت‌ها از پیامبر ﷺ امری محال می‌نماید، زیرا:

- هیچ دلیلی بر اثبات این مدعا وجود ندارد.

- اختلاف قرائت‌ها دارای اسباب و عواملی بوده که موجب پیدایش اختلاف بین قراء گردیده است.

- تمام سندهای قرائت‌ها که در کتب قرائت آمده، در زمره اسناد آحاد است و هیچ‌یک از آن‌ها متواتر نیست علاوه بر شک و تردیدی که در مورد صحت این سندها وجود دارد و آثار جعل در آن دیده می‌شود و چه بسا سندهای ساختگی و تشریفاتی باشند.

- ایرادات و اعتراضات بسیاری از علما و بزرگان امت بر بسیاری از قرائت‌های این قراء که اگر آن‌ها متواتر از پیامبر ﷺ بود، هیچ مسلمانی را جرأت ایراد و اعتراض بر آن نبود.

- وجود قرائت‌های شاذ از قراء سبعة که منافای با تواتر است.

۱. الکافی از ابو محمد هروی. ر. ک: البرهان، ج ۱، ص ۳۳.

- مستند کردن این قرائت‌ها به دلایل و تعلیل‌های اعتباری و نظری، دلیل بر آن است که قرائت‌های یاد شده از روی اجتهاد بوده‌است و اگر قرائتی به تواتر رسیده باشد نیازی به اقامه دلیل اعتباری بر صحت آن ندارد.

- وجود تناقض بین این قرائت‌ها که تواتر آن‌ها را از پیامبر ﷺ نفی می‌کند، زیرا نمی‌تواند دو چیز متناقض، هر دو وحی باشد.

- بین تواتر قرآن که مورد اعتقاد همگان است با تواتر و قرائت‌ها، ملازمه‌ای وجود ندارد و فقط افراد مقلد و بی اطلاع‌اند که به این سخن زبان گشوده‌اند.

- هیچ ارتباطی بین حدیث «أُنزل القرآن على سبعة أحرف» و مسأله «تواتر قرائت‌ها» وجود ندارد و به تعبیر امام ابوالفضل الرازی، این شبهه‌ایست که برخی از عوام دچار آنند.

ضابطه تشخیص قرائت صحیح

بزرگان فن قرائت، برای تشخیص قرائت صحیح و جدا ساختن آن از قرائت غیر صحیح، ضابطه‌ای مشخص کرده‌اند که در این جا ذکر می‌گردد. در این باره سه شرط را یادآور شده‌اند:

شرط اول: صحت سند قرائت. باید قرائت شناخته شده، دارای سند صحیح تا یکی از صحابه باشد.

شرط دوم: با رسم الخط مصحف توافق داشته باشد.

شرط سوم: با قواعد ادبی عرب توافق داشته باشد.

هرگاه قرائتی دارای این سه شرط باشد، صحیح و مورد قبول است. اگر یکی از این شروط را نداشته باشد غیر صحیح و مردود است. اصطلاحاً به قرائتی که فاقد شروط مذکور است، شاذ گویند.

این شروط سه‌گانه را ارکان قرائت مورد قبول نام نهاده‌اند. در توضیح این ارکان (شرایط سه‌گانه) گفته‌اند: قرائت لازم نیست با فصیح‌ترین قواعد عربی تطابق داشته باشد. کافی است که با یکی از لغت‌های عرب - گرچه نامشهور باشد - مطابقت کند، زیرا علمای نحو، بسیاری از قرائت‌ها را با قواعد مخالف دیده‌اند، در

حالی که قرائت مذکور از یکی از قُرّاء سبعة و مورد قبول می باشد. در توجیه این گونه قرائات گفته اند: تطبیق با قواعد مشهور ضرورتی ندارد، بلکه اگر قرائت با برخی از لغت های قبائل عربی تطابق داشته باشد کافی است.^۱

در این باره باید گفت: قرآن با فصیح ترین لغات عرب نازل گردیده و هرگز لغت های شاذ و غیر معروف عرب، معیار درستی قرائت نمی تواند باشد. لذا این گونه سخن گفتن از امثال ابن جزری، پایین آوردن قدر و منزلت قرآن کریم است. اینان چون قرائات سبع را پذیرفته بودند، به ناچار این گونه سخنانی را روا می دارند. این گونه اظهارات هرگز درباره قرآن روا نباشد.

هم چنین ابن جزری گوید: «مقصود از موافقت با رسم الخط مصحف، موافقت با رسم الخط هر یک از مصاحف عثمانی کافی است تا ملاک صحّت قرائت قرار گیرد». در صورتی که می دانیم مصاحف هفت گانه عثمانی، خود دارای اختلاف بودند و موجب اختلاف گردیدند. پس چگونه می تواند ملاک صحت و قبولی قرائت گردد. در رابطه با سبند، قبلاً اشارت رفت که بیش تر سندهای قُرّاء تشریفاتی اند و برای تقویت بنیة قرائت ها ساخته و پرداخته شده بودند. حقیقت این است که شیوخ و اساتید قرائت را که هر یک از قُرّاء نزد آنان شاگردی کرده بودند، به عنوان سند مطرح کرده اند.

ضابطه مورد قبول

اما آنچه ما آن را ضابطه قبولی قرائت می دانیم، عبارت است از: موافقت با قرائت جمهور مسلمین جدا از قرائت قُرّاء. زیرا قرآن در دو مسیر طی طریق نموده، نخست طریقه مردمی که مسلمانان سینه به سینه از پدران و اجداد خود، از شخص شخیص پیامبر ﷺ تلقی نموده و اخذ کرده اند و برای همیشه دست به دست داده تا به امروز برای ما رسانده اند.

این قرائت مردمی، موافق با ثبت (نوشته) تمامی مصحف های موجود^۲ در

۱. ر. ک: ابن جزری، النشر فی القراءات العشر؛ ج ۱، ص ۱۰.

۲. در مراکزی که نشر و بخش مصاحف و قرائات از آن جا نشأت گرفته؛ مانند کوفه و بصره و دیگر مناطق

تمامی قرون است و نمایانگر آن، قرائت حفص است، زیرا حفص همان قرائت جمهور را قرائت کرده و علی علیه السلام نیز همان را قرائت کرده که توده عظیم مردمی از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده‌اند. این مسیر، مسیر تواتر است و قرآن به گونه تواتر به ما رسیده است. ولی مسیر قراء و قرائات مسیر اجتهاد است (جز قرائت عاصم) که اجتهاد در نص قرآن روا نباشد و فاقد حجیت شرعی است.

اینک برای تشخیص قرائت صحیح و متواتر که بر دست جمهور نقل و ضبط شده، سه شرط ارائه می‌نماییم:

شرط اول: توافق با ثبت مصحف‌های موجود، که در تمامی قرون بر دست توانای مردمی ثبت و ضبط شده است. تمامی قرآن‌های خطی و چاپی، مخصوصاً در گستره شرق اسلام، بدون هیچ گونه اختلافی ارائه شده و می‌شود.

شرط دوم: توافق با فصیح‌ترین و معروف‌ترین اصول و قواعد لغت عرب، زیرا قرآن با فصیح‌ترین لغت نازل شده و هرگز جنبه‌های شذوذ لغوی در آن یافت نمی‌شود.

شرط سوم: توافق با اصول ثابت شریعت و احکام قطعی عقلی، که قرآن پیوسته پایه‌گذار شریعت و روشن‌گر اندیشه‌های صحیح عقلی است و نمی‌شود که با آن مخالف باشد.

در این زمینه شرح و بسط بیشتری در التمهید (ج ۲) داده‌ایم. به علاوه سخنانی از ائمه معصومین در این رابطه وجود دارد که در ذیل یادآور می‌شویم:

سخنانی از اهل بیت علیهم السلام درباره قرائت قرآن^۱

از ائمه اهل بیت علیهم السلام سخنانی درباره قرآن کریم وارد شده که به مهم‌ترین موضوعاتی که مورد بحث واقع شد، اشاره دارد؛ و حاکی از دقت نظر و ژرف‌اندیشی است که ائمه اطهار علیهم السلام درباره این کتاب مقدس رعایت داشته‌اند.

۱. شرق بلاد اسلامی.

۱. این سخنان از کافی، تألیف نفع الاسلام کلینی، استخراج شده است. ر. ک: به جلد دوم کافی، کتاب فضل القرآن، باب النوادر، شماره‌های ۸ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۵ و ۲۳ و ۲۷، ص ۶۲۷.

هم چنین نشان دهنده میزان عنایت و اهتمام آنان به حفظ و حراست نصّ قرآن و جلوگیری از تحریف و تأویل آن است. گزیده‌ای از این سخنان در زیر نقل می‌شود:

۱. محمد بن وراق می‌گوید: مجلدی را که حاوی قرآن بود، به جعفر بن محمد الصادق علیه السلام نشان دادم که علایم و نشانه گذاری آن با طلا و یکی از سوره‌های آخرین آن نیز با طلا نوشته شده بود. کاستی در آن یاد ننمود جز آن‌که فرمود: «دوست ندارم که قرآن با رنگی جز رنگ سیاه نوشته شود، همان‌گونه که در اولین بار نوشته شده است»^۱.

این سخن، نشانه دقت و علاقه شدید امام نسبت به حفظ و سلامت قرآن است تا آن‌جا که در رنگ خط نیز ترجیح داده شده که به همان نحوی که اول بار نوشته شده، محفوظ و باقی بماند، تا بدین وسیله قرآن با چیزی غیر از قرآن؛ مانند زوائد و تحسینات اخیر، اشتباه نشود.

۲. امام محمد بن علی الباقر علیه السلام فرموده: «قرآن واحد است و از پیش‌گاه خدای یگانه و واحد فرود آمده است و این اختلافات از راویان برآن وارد می‌شود»^۲. این سخن، بدین معنا است که قرائت نازل شده از جانب خدا یکی است و قرآن به نصّ واحد نازل گشته است و اختلاف در روایت این نصّ بر حسب اجتهاد قاریان است. حدیث بعدی، این معنا را توضیح می‌دهد:

۳. امام جعفر بن محمد الصادق علیه السلام می‌فرماید: «قرآن بر حرف واحد و از نزد خدای واحد نازل گشته است»^۳. منظور نفی قرائت‌های متداولی است که مردم آن‌ها را متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله پنداشته‌اند. امام چنین مطلبی را انکار می‌کند، زیرا قرآن به نصّ واحد نازل شده است. اما اختلاف لهجه‌ها (برحسب تفسیری که از حروف سبعة داشته‌ایم) از طرف امام نفی نمی‌شود، چنان‌که در روایات دیگر آمده و قبلاً نقل شد.

۴. سالم بن سلمه گوید: شخصی در محضر امام صادق علیه السلام آیاتی از قرآن را قرائت

۱. «لَا يُعْجِبُنِي أَنْ يُكْتَبَ الْقُرْآنُ إِلَّا بِالسَّوَادِ كَمَا كُتِبَ أَوَّلَ مَرَّةٍ».

۲. «الْقُرْآنُ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَلَكِنْ الْإِخْتِلَافُ بَعْجِي مِنْ قِبَلِ الرُّوَاةِ».

۳. «وَلَكِنَّهُ نَزَلَ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ مِنْ عِنْدِ الْوَاحِدِ».

کرد و به طوری که من شنیدم، قرائت او غیر از قرائت دیگر مردم بود. ابو عبدالله علیه السلام به وی گفت: «از این قرائت خودداری کن و همان گونه که مردم می خوانند تو هم بخوان»^۱. شاید این شخص بر حسب تفتن قراء، قرآن را به وجوه مختلف قرائت کرده است و از آن جا که این قبیل قرائت ها، به منزله بازی با نص قرآن کریم است، امام وی را نهی کرده است و دستور داده که همان قرائت معروفی را که مردم ملتزم به آن هستند اختیار کند، زیرا قرائت صحیح که در شریعت بدان امر شده، همان قرائتی است که هر نسلی از نسل پیش تا از پیامبر صلی الله علیه و آله و او از جبرئیل و او از خدای عزوجل، اخذ کرده است و توجّهی به قاریانی که فن قرائت را همانند یک نوآوری و صنعت حرفه خود قرار داده اند، نباید کرد و تنها قرائتی که با قرائت عامه مسلمانان موافق باشد، باید مورد توجه قرار گرفته شود.

۵. سفیان بن السمط می گوید: در مورد تنزیل قرآن از امام صادق علیه السلام پرسیدم، وی گفت: «همان گونه که آموخته اید، بخوانید»^۲.

وی از نص اصلی که برای نخستین بار نازل شده سئوال کرده است، زیرا دیده است که قراء در این زمینه اختلاف دارند و امام پاسخ می دهد که نص اصلی همان است که امروز میان مردم متداول است و فرموده او (همان گونه که آموخته اید بخوانید) به این معنا است که بر شما (یعنی عامه مسلمانان) واجب است قرآن را همان گونه که خلفاً عن سلف از پیامبر صلی الله علیه و آله فرا گرفته اید، بخوانید.

۶. علی بن الحکم می گوید: عبدالله بن فرقد و معلی بن خنیس برای من نقل کردند که ما در محضر امام صادق علیه السلام بودیم و ربیعه الرأی نیز با ما بود. در آن جا پیرامون فضل قرآن سخن به میان آمد. امام صادق علیه السلام فرمود: «اگر ابن مسعود قرآن را طبق قرائت ما نمی خوانده است، گمراه بوده است». ربیعه گفت: گمراه؟! امام علیه السلام گفت: «بلی، گمراه». امام صادق علیه السلام، اضافه کرد: «ما قرآن را طبق قرائت ابی می خوانیم»^۳.

۱. «كَفَّ عَنْ هَذِهِ الْقِرَاءَةِ إِفْرَأَكُنَا يَقْرَأُ النَّاسُ».

۲. «افترؤوا كُنَا عَلَّمْنَاهُ».

۳. «ان كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءتنا فهو ضال». فقال ربیعه: ضال؟ فقال علیه السلام: «نعم. ضال». ثم ۛ

شاید در آن مجلس درباره قرائت‌های غیر متعارف ابن مسعود بحث می‌شده و امام علیه السلام به آنان تذکر داده که این قرائت‌ها جایز نیست و قرائت صحیح، همان قرائت عامّه مسلمانان است و کسی که از این روش متداول عامه تخطی کند گم‌راه است، زیرا چنین کسی از روش مسلمانان که نسل بعد نسل از پیامبر فرا گرفته‌اند، عدول و تخطی کرده است. و اگر ابن مسعود قرآن را بر خلاف روش مسلمانان قرائت می‌کرده است (به فرض صحت نسبت) گم‌راه است، زیرا طریق میانه، طریقی است که جامعه مسلمانان در آن مشی می‌کنند و کسی که از این راه میانه گام برون نهد، هر کس که باشد گم‌راه خواهد بود.

اما این گفته امام که ما قرآن را بر طبق قرائت اُبی می‌خوانیم، اشاره است به دوران یک‌سان شدن مصحف‌ها در عهد عثمان که اُبی بن کعب قرآن را املاء می‌کرد؛ و گروهی آن را بر وفق املاء او می‌نوشتند و هرگاه در مورد نص اصلی اختلاف داشتند، برای رفع اختلاف به وی مراجعه می‌کردند و مصحف موجود که مورد قبول عامّه مسلمانان است، بر طبق املاء اُبی بن کعب است و قرائت منطبق بر قرائت اُبی بن کعب، کنایه از التزام به چیزی است که هم‌اکنون عامّه مسلمانان برآنند.

۷. صدوق از امام جعفر بن محمد الصادق و او از پدران خود علیه السلام روایت کرده است که رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود: «قرآن را با همان کیفیت عربی آن بیاموزید و از نبر در قرآن (یعنی مبالغه در اظهار همزه) پرهیزید»^۱.

امام صادق علیه السلام فرمود: «اظهار همزه به منزله اضافه کردن بر قرآن است، مگر همزه‌های اصلی، مانند: «الْخَبَأُ» در آیه «الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْأَ»^۲ و یا «لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ»^۳ و نیز «فَادَارَأْتُمْ»^۴.

در برخی نسخه‌ها کلمه «النبر» به زای یعنی «النبز» نوشته شده که اشتباه است و همان‌طور که قبلاً از نه‌ایه ابن اثیر نقل شد، صحیح آن «نبر» است و کسائی به «نبر»

۱. قال ابو عبد الله علیه السلام: «أما نحن فنقرأ على قراءة أبي».

۲. قال رسول الله: «تعلّموا القرآن بعربيته وإياكم والنبر فيه، يعني الهمز». (صدوق، معانی الأخبار، چاپ نجف، ص ۳۲۷).

۳. نمل ۲۷: ۲۵.

۴. بقره ۲: ۷۳. ر. ک: معانی الاخبار، ص ۹۸.

۵. نحل ۱۶: ۵.

قرائت می کرده است. این که در احادیث اهل بیت علیهم السلام آمده است قرآن را به کیفیت عربی خالص قرائت کنید^۱، از نظر علاقه شدیدی است که به حفظ لغت اصیل قرآن داشته اند و لغت اصیل، همان لغت فصیح عرب و لهجه رایج آن است، تا قرآن از هرگونه تغییر و غلط خوانی مصون باشد و دگرگونی در آن راه نیابد.

تدوین قرائت های معروف

مسلمانان در صدر اول، قرآن را به نحوی که از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله می شنیدند و فرا می گرفتند، قرائت می کردند و پس از صحابه، از تابعین و پیش وایان بزرگی که در شهرهای آنان به سر می بردند، قرآن را می آموختند؛ از جمله این افراد که در مدینه بودند می توان سعید بن المسیب، عروة بن الزبیر، سالم بن عبدالله العدوی، معاذ بن الحارث، عبدالرحمان بن هرمز، محمد بن مسلم بن شهاب، مسلم بن جندب و زید بن اسلم را نام برد. در مکه عبید بن عمیر، عطاء، طاووس، مجاهد، عکرمه و عبدالله ابن ابی ملیکه. در کوفه علقمه، اسود، مسروق، عبیده، عمرو بن شرحبیل، حارث بن قیس، ربیع بن خثیم، عمرو بن میمون، ابو عبدالرحمان السلمی، زر بن حبیش، عبید بن نضله، ابو زرعه، سعید بن جبیر، ابراهیم نخعی و شعبی. در بصره عامر بن عبد قیس، ابو العالیه، ابورجاء، نصر بن عاصم، یحیی بن یعمر و جابر بن زید. در شام ابن ابی شهاب و خالد بن سعید، مصاحب ابوالدرداء، را می توان نام برد. اینان و نظایرشان، علما و دانش مندان امت در بلاد و مرجع مسلمانان در زمینه های مختلف معارف اسلامی آن روز به شمار می آمدند. اما برجستگی این گونه افراد در یک زمینه خاص نظیر قرائت قرآن نبود، بلکه اینان به طور عام علمای آن دوره شناخته می شدند.

پس از گذشت آن دوره، گروهی فن قرائت و فراگرفتن و آموختن آن را رشته اختصاصی خود قرار دادند و به این رشته توجهی خاص مبذول داشته و در قرائت قرآن و آموزش آن شهرت یافتند، تا این که در مقام امامت فن قرار گرفتند که پیش وایی مردم را در این زمینه به عهده داشتند و مردم از مناطق مختلف به سوی آنان

۱. ر. ک: وسایل الشیعه، جلد ۶، ص ۲۲۲، باب ۳۰ از ابواب قرائت قرآن شماره ۱.

می‌شناختند و معارف قرآن را از آنان می‌آموختند.

روش همه مسلمانان در مناطق مختلف بر این بود که مردم هر شهری قرآن را از قاری همان شهر فرا می‌گرفتند و تنها قرائت او را می‌پذیرفتند و چون اینان تصدی امر قرائت را عهده‌دار بودند، قرائت به آنان نسبت داده شد.

کسانی که از این قبیل در مدینه شهرت یافتند عبارتند از: ابوجعفر یزید بن القعقاع، شبیه بن نصاح و نافع بن ابی نعیم. در مکه عبدالله بن کثیر، حمید بن قیس و محمد بن محیصن. در کوفه یحیی بن وثاب، عاصم بن ابی النجود، سلیمان الاعمش، حمزه و کسائی، به این مقام دست یافتند. در بصره عبدالله بن ابی اسحاق، عیسی بن عمر، ابو عمرو بن العلاء، عاصم الجحدری و یعقوب الحضرمی. در شام عبدالله بن عامر، عطیه بن قیس، عبدالله بن المهاجر، یحیی بن ابی الحارث الذماری و شریح بن یزید الحضرمی.

پس از این افراد، تعداد قاریان رو به فزونی نهاد و قاریان در مناطق مختلف جهان اسلام پراکنده شدند و طبقه‌ای پس از طبقه دیگر به جانشینی آنان نایل آمدند. ولی همان‌گونه که قبلاً اشارت رفت، اینان در فراگرفتن و آموختن قرآن و قرائت اختلاف نشان داده و روش‌های مختلف داشتند. برخی از آنان در تلاوت قرآن استوار و به رعایت روایت و درایت شهرت داشتند و برخی در این موارد، کوتاهی داشتند و برخی در این موارد کوتاهی می‌کردند. از این جهت اختلافاتی بین آنان پدید آمد. به تدریج ضبط قرائات رو به کاستی و سستی نهاد و زیاده روی و کارهای بی رویه، رو به فزونی گذاشت و به تعبیر ابن جزری «بیم آن می‌رفت که باطل در لباس حق جلوه کند»^۱. لذا علمای برگزیده امت و بزرگان به پا خواسته و تمام کوشش خود را در تحقیق و تمیز درست از نادرست و مشهور از غیر مشهور به کار گرفته و اصول قواعدی برای قرائت وضع کردند. در اثر این کوشش‌ها قرائت به عنوان فنی از فنون که دارای قواعد و اصولی محکم و استوار بود درآمد. در چارچوب این اصول، اجتهاد و انتخاب نیز به کار رفت، که در مباحث سابق شمه‌ای از آن تشریح گردید. اولین امام معتبری که به ضبط قرائت‌های صحیح و جمع آوری آن در کتابی

مفصل و مبسوط همت گماشت، ابو عبید قاسم بن سلام انصاری (متوفای ۲۲۴) بود که شاگرد کسائی به شمار می آمد. ابن الجزری می گوید: «به طوری که من شماره کرده ام، وی قراء را در بیست و پنج تن منحصر کرده است و کسائی که به نام قراء سبعة بعداً شهرت یافتند، در زمره اینان بودند»^۱.

پس از او احمد بن جبیر بن محمد ابو جعفر کوفی، ساکن انطاکیه (متوفای ۲۵۸) کتابی در این زمینه تألیف کرد و قرائت های پنج گانه را در آن جمع آوری نمود که هر یک از این قرائت ها به منطقه ای از مناطق جهان اسلام تعلق داشت. سپس قاضی اسماعیل بن اسحاق، مصاحب قالون (متوفای ۲۸۲) کتابی در قرائت تألیف نمود که در آن، قرائت های بیست تن از ائمه جمع آوری شده است. پس از وی ابو جعفر طبری (متوفای ۳۱۰) کتابی به نام «الجامع» تألیف نمود که بیست و چند قرائت در آن جمع آوری شده است.

پس از گذشت زمانی کوتاه، ابوبکر محمد بن احمد داجونی (متوفای ۳۲۴) کتابی در قرائت نوشت و ابو جعفر را که یکی از قراء عشره است، به دیگر قراء اضافه کرد. به دنبال داجونی ابوبکر احمد بن موسی «ابن مجاهد» (متوفای ۳۲۴) کار او را دنبال کرد و او نخستین کسی است که عدد قرائت ها را در قرائت های هفت گانه منحصر کرد.

پس از ابن مجاهد، دیگران به تألیفاتی به پیروی از او و بر همان منوال دست زدند؛ که احمد بن نصر شذائی (متوفای ۳۷۰) و احمد بن حسین بن مهران (متوفای ۳۸۱) از آن جمله اند. احمد سه تن دیگر را به قراء سبعة اضافه کرد و اصطلاح «قراء عشره» به وجود آمد. یکی دیگر از این افراد محمد بن جعفر خزاعی (متوفای ۴۰۸) است که کتابی به نام «المنتهی» تألیف کرد. در این کتاب برخی مطالب جمع آوری شده که در کتاب های قبلی نیامده است.

این قرائت ها در اندلس و کشورهای مغرب تا اواخر قرن چهارم رواج نداشت، تا این که راویان قرائت در مصر به آن مناطق سفر کردند و این قرائت ها را در آن کشورها ترویج دادند. ابو عمر احمد بن محمد الطلمنکی (متوفای ۴۲۹) مؤلف «الروضة»

اولین کسی است که این قرائت‌ها را در اندلس ترویج کرد.

پس از وی ابومحمد مکی بن ابی طالب قیسی (متوفای ۴۰۷) مؤلف «التبصره» و «الکشف عن وجوه القراءات السبع» و سپس حافظ ابوعمر عثمان بن سعید دانی (متوفای ۴۴۴) مؤلف «التیسیر» و «جامع البیان» به این کار دست زدند.

در دمشق، استاد ابوعلی حسن بن علی اهوازی (متوفای ۴۴۶) کتاب‌هایی در قرائت تألیف کرد.

در همین ایام ابوالقاسم یوسف بن علی هذلی (متوفای ۴۶۵) از مغرب به مشرق سفر کرد و از کشورهای مختلف دیدن نمود و در این کشورها، روایات ائمه قرائت را مطرح ساخت. او به ماوراءالنهر رسید و در غزنه و دیگر شهرها به کار قرائت پرداخت. آنگاه کتابی به نام «الکامل» تألیف کرد که در آن پنجاه قرائت از ائمه معروف گردآوری شده است. در کتاب او ۱۴۵۹ روایت آمده است. او می‌گوید: «من با ۳۶۵ شیخ و استاد قرائت از آخر مغرب تا دروازه فرغانه، ملاقات کردم».

پس از وی ابومعشر عبدالکریم بن عبدالصمد طبری (متوفای ۴۷۸) کتاب «التلخیص» و «سوق العروس» را درباره قرائت‌های هشت‌گانه در مکه تألیف کرد که در آن‌ها ۱۵۵۰ روایت و طریق آمده است. ابن‌الجزری می‌گوید: «کسی را نمی‌شناسیم که بیش‌تر از این دو علوم قرائت را جمع‌آوری کرده باشند، مگر ابوالقاسم عیسی بن عبدالعزیز اسکندری (متوفای ۶۲۹) که کتابی به نام «الجامع الأكبر والبحر الأزخر» تألیف کرد و محتوی بر ۷۰۰۰ روایت و طریق است». ابن‌جزری اضافه می‌کند: «تألیف کتب درباره قرائت‌ها، هم‌چنان ادامه دارد و مؤلفان، قرائت‌های شاذ و صحیح را بر مبنای تحقیقات خود و یا بر اساس آنچه که خود صحیح می‌دانند، روایت می‌کنند و مورد اعتراض هیچ‌کس واقع نشده‌اند، بلکه آنان در این ره‌گذر از پیشینیان پیروی می‌کنند زیرا قرائت، سنت متبعی است که هم‌چنان یکی از دیگری أخذ می‌کند و همان‌طور که در کتاب‌های «الکامل» از هذلی «سوق العروس» از طبری، «الإقناع» از اهوازی، «کفایه» از ابوالعز، «مبہج» از سیط خیاط، «روضه» از مالکی و امثال این‌ها آمده مورد اتباع است و بر مبنای روایات آنان و محتویات این کتاب‌ها اعم از ضعیف و شاذ، از قراء سبعه باشد و یا عشره و یا غیر

این‌ها، قرائت می‌کنند و ما ندیده‌ایم کسی بر این روش اعتراض کند و یا به مخالفت با آن‌ها برخاسته باشد.^۱

انحصار قرائت‌ها به هفت قرائت

در مبحث قبل، نمونه‌های روشنی از توجه مسلمانان به قرائت ارائه گردید و بیان شد که در تمامی دوره‌ها مردم نسبت به قرائت شخصیت‌های معروف و حفظ و تدوین و پذیرش همه آن‌ها اهتمام می‌رؤزیدند. هم‌چنین مردم هر منطقه‌ای به قاری محلی و منطقه خود توجه بیش‌تری داشتند و هیچ‌کس اعم از عامه و خاصه بر این سیره مستمر اعتراض نداشته است.

بدین ترتیب اجتهاد و تحقیق قراء در انتخاب و اختیار قرائت مورد توجه همه مسلمانان قرار داشت و مسلمانان در چارچوب شروط خاصی که قبلاً اشارت رفت، قرائت را فراگرفته و می‌پذیرفتند.

این روش همیشگی در فراگیری و آموزش قرائت تا اوایل قرن چهارم ادامه داشت، تا این‌که نابغه فرزانه بغداد، یعنی ابن‌مجاهد که در جذب قلوب مردم و نفوذ در میان سران و مقامات دولتی و وزیدگی داشت، ظاهر گردید. وی کرسی شیخ القراء را به‌طور رسمی به‌خود اختصاص داد و عامه مردم به او روی آوردند. ولی رقیبانی داشت که برتر از وی بودند و در علوم قرآن سابقه‌ای بیش‌تر داشتند. آنان ابن‌مجاهد را به علت قلت بضاعت علمی و کمی روایت از شیوخ و سفر نکردن در طلب علم و بی‌اطلاعی از فنون قرائت و انواع قرائت‌های منقول از ائمه بزرگ، تحقیر می‌کردند.

المعافی ابوالفرج می‌گوید: «روزی نزد ابن‌سنبوذ رفتم. در مقابل وی انبوهی از کتاب قرار داشت. به من گفت: در کتاب‌خانه را باز کنم، گشودم. در آن کتاب‌خانه قفسه‌هایی بود و در هر یک، کتاب‌های خاص یک فن و یک علم قرار داشت و من هیچ کتابی را برنداشتم و نگشودم، مگر این‌که ابن‌سنبوذ، آن‌را همانند سوره حمد از بر می‌خواند». وی آن‌گاه گفت: «با این حال، بازار داغ از آن ابن‌مجاهد است».

العلاف نیز نقل کرده است که از ابوطاهر پرسیدم: «ابوبکر ابن مجاهد و یا ابوالحسن ابن شنبوذ کدام افضل و برتر از دیگری است؟» ابوطاهر گفت: «عقل ابن مجاهد بالاتر و بیش تر از علمش و علم ابن شنبوذ برتر و بیش تر از عقلش می باشد!»^۱

ابن الجزری گفته است: «همان طور که در بین اقوان و هم گنان اتفاق می افتاد، بین ابن مجاهد و ابن شنبوذ نیز اختلاف افتاد، تا آن جا که ابن شنبوذ کسی را که شاگردی ابن مجاهد را می داشت به شاگردی نمی پذیرفت و می گفت: این شخص پاهای خود را در راه کسب دانش به غبار نیالوده است». کنایه از آن که رنج سفر در طلب علم را نبرده است.

ابن مجاهد بسیار خشک و غیر قابل انعطاف و سخت پای بند به تقلید از قرائت پیشینیان بود. عبدالواحد بن ابی هاشم می گوید: «کسی از ابن مجاهد پرسید: چرا شیخ قرائتی خاص اختیار نمی کند؟ او در پاسخ گفت: نیاز ما در حفظ دست آوردهای ائمه پیشین، بیش از آن است که قرائتی اختیار کنیم تا پس از ما رواج یابد»^۲.

ابن مجاهد کسی است که ابن مقله وزیر را بر آن داشت که ابن شنبوذ^۳ و ابن مقسم^۴ را احضار کند و هر یک از آن دو را در محضر جمعی از فقها به محاکمه بکشد تا مانع از اجتهاد و اختیار قرائت شود. دکتر صبحی الصالح می گوید: «هر دو جلسه محاکمه به دستور شیخ القراء (ابن مجاهد) تشکیل گردید و او اولین کسی است که قرائت های هفت گانه را جمع آوری کرد. ابن مجاهد قرائت را از ابن شاذان رازی فرا گرفت. ابن مقسم و ابن شنبوذ نیز از شاگردان ابن شاذان بودند؛ اما اشتراک این سه تن در استاد و اخذ قرائت از یک شیخ، مانع از تشدد ابن مجاهد با دو هم ردیف خود نگردید»^۵.

۱. غایة النهاية في طبقات القراء، ج ۲، ص ۵۶ - ۵۴.

۲. معرفة القراء الكبار، از ذهبی، ج ۱، ص ۲۱۷.

۳. محمد بن احمد بن ابوب بن شنبوذ، ر. ک. غایة النهاية، ج ۲، ص ۵۲.

۴. محمد بن الحسن بن یعقوب بن الحسن بن مقسم، ر. ک. غایة النهاية، ج ۲، ص ۱۲۳.

۵. مباحث في علوم القرآن، ص ۲۵۲ - ۲۵۱، ر. ک. معرفة القراء الكبار، ج ۱، ص ۲۲۱ و ۲۴۷.

اعتراض ابن شنیوذ نسبت به این روش ابن مجاهد، (حصر قرائات در هفت قرائت) همان طور که قبلاً نقل شد، بسیار شدید بود. ابن مقسم نیز نسبت به سدّ باب انتخاب و اختیار قرائت شدیداً اعتراض کرد و گفت: «همان طور که خلف بن هشام و ابی عبید و ابن سعدان می توانستند قرائتی اختیار کنند و این کار برای آنان جایز بود؛ دیگران نیز که پس از آنان آمده اند، می توانند به همان نحو عمل کنند»^۱.

ابن مجاهد تمام کوشش خود را برای سدّ باب اجتهاد در قرائت به کار برد و به طور نسبی توفیقی حاصل کرد، زیرا شرایط حاکم بر آن دوران تاریک و نابسامان جامعه اسلامی او را کمک کرد تا در خواسته هایش پیروز شود، و مخالفان خود را منزوی سازد. مسأله حصر قرائات در هفت قرائت از جمله کارهای اوست و اگر ناهمگونی و نقصی در این کا وجود دارد، بر عهده او است که شتاب زده به چنین عمل خطیری دست زد.

دکتر صبحی صالح می گوید: «بیش ترین سهم سرزنش این عمل توهم آفرین (که تنها قرائت معتبر قرائت قراء سبعة است) متوجه ابن مجاهد است که در رأس قرن سوم هجری در بغداد، به جمع آوری هفت قرائت از هفت تن از ائمه مکه و مدینه و بصره و کوفه و شام دست زد و تنها اینان به وثوق و امانت و دقت در ضبط قرائت معروف شدند. در حالی که این عمل، ملاکی واقعی نداشته و صرفاً یک تصادف و اتفاقی است، زیرا در بین ائمه قراء افراد بسیار و قابل توجهی هستند که از قراء سبعة برترند»^۲.

آری، به هنگامی که دانش مندانی مانند: ابو عبید قاسم بن سلام و ابو جعفر طبری و ابو حاتم سجستانی و دیگران، کتاب هایی در فنّ قرائت نگاشته و فراهم می ساختند، اصطلاح «قرائت های هفت گانه» مطرح نبود و چندان شهرتی نداشتند و آنان در تألیفات خود، قرائت های بیش تری را یاد آور شده اند. این عبارت «قرائت های هفت گانه» در اول قرن چهارم به دست ابن مجاهد که احاطه ای بر روایات و در راه کسب علم سفری نداشت^۳، رواج یافت. در نتیجه مردم عوام تصوّر کردند که منظور

۲. مباحث فی علوم القرآن، ص ۲۴۷ و ۱۴۸.

۱. معرفة القراء، ج ۱، ص ۲۴۹.

۳. زركش، البرهان، ج ۱، ص ۳۲۷.

از «قرائت‌های سبعة» همان «احرف سبعة» است که در حدیث نبوی آمده است. از این رو بزرگان و نقّادان، همگی سرزنش و ملامت تند خود را متوجه ابن مجاهد کردند؛ که عمل او است که این تصوّر عامیانه را به وجود آورده و ایجاب کرده است تا عظمت و شوون ائمه دیگر که برتر و بالاتر از قراء سبعة اند، ناچیز و بی ارزش جلوه کند!

اعتراض به موضع ابن مجاهد

بسیاری از بزرگان شتاب‌زدگی و ناستواری ابن مجاهد را در انتخاب قرائات سبع، شدیداً مورد نکوهش قرار داده‌اند که نمونه‌هایی از آن ذیلاً نقل می‌شود:

امام ابوالعباس احمد بن عمار مهدوی؛ قاری و مفسّر قرآن، ابن مجاهد را سخت سرزنش می‌کند و می‌گوید: «بنیان‌گذار انحصار قرائت‌ها در هفت قرائت، عملی ناشایسته انجام داد و این توهّم را بر عامه کوتاه نظر آورد که این قرائت‌های هفت‌گانه، همان احرف سبعة است که در حدیث آمده است و شاید اگر او قرائت‌ها را در عددی زیر عدد هفت و یا بیش‌تر قرار می‌داد، این اشکال و توهّم به وجود نمی‌آمد و شبهه از میان می‌رفت. علاوه بر این، وی در مورد هر امامی به دوراوی اکتفا کرده و این موجب شده است که اگر کسی قرائتی را بشنود که ثالثی غیر از آن دو نقل کرده باشد، نپذیرد و آن را باطل بداند. در حالی که چه بسا این قرائت مشهورتر و صحیح‌تر باشد و ممکن است که نادانانی در این مورد دچار مغالعه شوند و امر آنان به خطا و کفر بیانجامد»^۱.

ابوبکر ابن العربی در همین زمینه گفته است: «تنها قرائت‌های هفت‌گانه نیست که روا باشند تا این که گفته شود قرائت‌های دیگر مانند: قرائت ابوجعفر و شبیه و اعمش که همانند قراء سبعة و یا برتر از آنان بوده‌اند، غیر مجاز است!». جلال الدین سیوطی پس از نقل این مطلب از ابن العربی، می‌گوید: «کسان دیگری نیز این سخن را گفته‌اند که از جمله آنان: ابومحمد مکی بن ابی طالب و ابوالعلاء همدانی و دیگر ائمه قراء را می‌توان نام برد»^۲.

۱. الاتفاق فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۸۰.

۲. همان.

اثیرالدین ابو حیان اندلسی می‌گوید: «در کتاب ابن مجاهد و کسانی که از وی تبعیت کرده‌اند، تنها تعداد کمی از قرائت‌های مشهور آمده‌است. در مورد ابو عمرو بن العلاء هفده راوی نام برده شده که از وی نقل کرده‌اند، ولی در کتاب ابن مجاهد تنها به «الیزیدی» اکتفا شده‌است. ده کس از «الیزیدی» روایت کرده‌اند و ابن مجاهد تنها به السوسی و الدوری بسنده کرده‌است در حالی که این دو بر دیگران مزیتی ندارند و همه آنان در انضباط و استواری و اخذ قرائت مشترک بوده‌اند و ما علتی برای این کار نمی‌بینیم مگر اندک بودن دانش او!»^۱.

امام استاد، اسماعیل بن ابراهیم ابن القراب، در اول کتاب خود به نام «الشافی» می‌گوید: «تمسک به قرائت‌های هفت‌گانه و عدم تمسک به دیگر قرائت‌ها، مبتنی بر هیچ سند و نص و روش و سنتی نیست. و فقط ناشی از این است که برخی از متأخران (منظور او ابن مجاهد است) که به بیش از هفت قرائت آشنایی نداشته‌اند، کتابی به نام «السبعة» منتشر کرده که فقط حاوی هفت قرائت است و به علت شهرت و معروفیت مؤلف کتاب، عامه مردم تصور کردند که تمسک به قرائت‌هایی غیر از این قرائت‌های هفت‌گانه جایز نیست. افراد بسیار دیگری پس از ابن مجاهد درباره قرائت کتاب‌هایی تألیف کرده و برای هر امام از ائمه قراء روایات بسیار و انواع اختلافات نقل کرده‌اند و هیچ‌کس نگفته است که قرائت به موجب این روایات، به جهت آن‌که در کتاب ابن مجاهد نیامده است، جایز نیست»^۲.

ابوالحسن علی بن محمد (شیخ و استاد ابوشامه) می‌گوید: «در اوایل قرن چهارم، ابوبکر ابن مجاهد که ریاست قرائت به وی منتهی گردید و مقدم بر مردم زمان خود بود، قرائت‌هایی را که با رسم الخط مصحف موافقت داشت، اختیار کرد و قرائی را که قرائتشان شهرت داشت، برگزید و با توجه به تعداد مصحف‌هایی که عثمان به مراکز مهم اسلامی فرستاده بود و با توجه به گفته پیامبر ﷺ که قرآن بر هفت حرف نازل شده‌است؛ بر آن شد که هفت قاری و قرائت‌های آنان را انتخاب کند و آنان را ائمه بلاد و مناطق مختلف به حساب آورد. بنابراین، ابن مجاهد اولین کسی است که به این هفت تن اکتفا کرده و کتابی پیرامون قرائت‌های آنان تألیف کرده‌است و مردم

نیز در این مورد از وی تبعیت کرده‌اند و هیچ‌کس در جمع‌آوری قرائت‌های این هفت نفر، پیش از وی این کار را نکرده‌است»^۱.

ابو محمد مکی بن ابی طالب نیز در همین زمینه می‌گوید: «کلیه این قرائت‌های هفت‌گانه جزئی از «احرف سبعة» است که قرآن بر آن مینازل شده‌است. اما غلط و اشتباه بزرگی است که کسی تصور کند که قرائت هر یک از این قراء سبعة یکی از احرف سبعة است، زیرا نتیجه این اعتقاد این است که هر قرائتی را که قراء سبعة بدان تمسک نکرده باشند، متروک و مطرود باشد».

وی اضافه می‌کند که ائمه در کتاب‌های خود بیش از هفتاد تن کسانی را یاد کرده‌اند که دارای مقامی بالاتر و شأنی عظیم‌تر از این هفت تن بوده‌اند. علاوه بر آن که گروهی از دانش‌مندان از ذکر برخی از این قراء سبعة در کتاب‌های قرائت خود، خودداری کرده و آنان را کنار گذاشته‌اند. فی المثل ابوحاتم و دانش‌مندان دیگر، حمزه و کسائی و ابن عامر را در کتاب خود ذکر نکرده و در حدود بیست تن از ائمه قراء را که برتر از قراء سبعة بوده‌اند، ذکر نموده‌اند. هم‌چنین طبری در کتاب قرائات خود علاوه بر قراء سبعة، از ۱۵ تن دیگر نام می‌برد. ابوعبید و اسماعیل قاضی نیز به همین نحو عمل کرده‌اند.

او می‌گوید: «بنابراین، چگونه روا باشد که کسی گمان کند قرائت‌های این هفت تن از متأخرین همان «أحرف سبعة» است؟ این اشتباهی بزرگ است. آیا این ادعا بر نصی از پیامبر ﷺ مبتنی است یا مبنای دیگری دارد؟! و چگونه قابل قبول است که کسائی در ایام مأمون همین دیروز به قراء سبعة ملحق شود، در حالی که هفتمین نفر از قراء سبعة یعقوب حضرمی بوده‌است و ابن‌مجاهد، در حوالی سال سیصد، کسائی را به جای یعقوب تعیین کرد!». وی سخن در این زمینه را به درازا کشانده که به همین اندازه اکتفاء می‌شود^۲.

حافظ ابن‌الجزری می‌گوید: «از بعضی که دانشی ندارند شنیده‌ام که قرائت‌های صحیح همان‌هاست که از قراء سبعة است. بلکه بسیاری از جهال و نادانان برآنند که

۱. جمال القراء، ص ۱۱۱، و نیز رجوع شود به: المرشد الوجیز، ص ۱۶۰.

۲. ر. ک: الإبانة، ص ۱۰۲. المرشد الوجیز، ص ۱۵۳ - ۱۵۱.

قرائت‌های صحیح همان است که در «الشاطبی» و «التیسیر» آمده است. حتی برخی قرائت‌هایی را که در دو کتاب مذکور نیامده و یا از قراء سبعه نیست، شاذّ و خلاف قاعده می‌دانند. در حالی که چه بسیار قرائت‌هایی که در دو کتاب یادشده نیامده و یا از قراء سبعه نیست، ولی صحیح‌تر از قرائت‌هایی است که در این دو کتاب آمده و یا از قراء سبعه است. این شبهه از آن‌جا نشأت گرفته که گمان برده‌اند قرائت‌های هفت‌گانه همان «أحرف سبعه» است که در حدیث بدان اشاره شده!.

وی اضافه می‌کند: «گروه زیادی از ائمه پیشین، عمل ابن مجاهد را مبنی بر اکتفاء به هفت تن از قراء مورد نکوهش قرار داده و در این مورد به او نسبت خطا داده و گفته‌اند: اگر عددی کمتر از عدد هفت و یا بیش تر انتخاب می‌نمود و یا مقصود خود را به وضوح بیان می‌کرد، نادانان از این شبهه‌رهایی می‌یافتند»^۱.

جلال الدین سیوطی گوید: «بزرگان پیشین نسبت به کسانی که گمان کرده‌اند که قرائت‌های معروف همان است که در کتاب‌هایی مانند التیسیر و الشاطبیه آمده کاملاً اعتراض دارند و آخرین کسی که به آن تصریح نموده، شیخ تقی الدین سبکی است»^۲.

این بود اعتراضات بزرگان قرن نسبت به ابن مجاهد، درباره حصر قرائات در سبعه، کاری که دیگران نکرده بودند. ولی آیا این اعتراضات تأثیری داشته است؟! بررسی آثار موجود نشان می‌دهد که طبقه عامّه از آغاز قرن چهارم، همان رویه اولیه را ادامه داده و به پیروی تقلیدگونه محض، به همان قراء سبعه اکتفا کرده‌اند. اما علما و دانش‌مندان که در زمان‌های بعد آمده‌اند، به رعایت بی‌طرفی و اتخاذ روشی بر خلاف نظر عامّه قادر نبوده‌اند؛ و عملاً هم‌آهنگ و هم‌راه با عامّه در سرازیری مسیل حرکت کرده‌اند. نمونه این دانش‌مندان، ابو محمد مکی (متوفای ۴۳۷) است که سرسخت‌ترین مخالفان انحصار قرائات به هفت قرائت است. مع الوصف کتاب خود را به نام «الکشف عن وجوه القراءات السبع» به قرائت‌های سبعه اختصاص داده است.

۱. النشر في القراءات العشر، ج ۱، ص ۳۶.

۲. الاتقان، ج ۱، ص ۸۱.

دیگری ابو عمرو عثمان بن سعید دانی (متوفای ۴۴۴) است که کتاب خود را به نام «التیسیر» منحصرأ پیرامون قرائت‌های هفت‌گانه نگاشته است.

نمونه دیگر ابو عبدالله، محمد بن شریح اشبیلی است که به سال ۴۷۶ وفات یافته و در کتاب خود به نام «الکافی» تنها درباره قرائت‌های هفت‌گانه و روات آن بحث کرده است. هم‌چنین ابو حفص بن عمر بن القاسم انصاری اندلسی کتاب خود را به نام «المکرر» به قرائت‌های سبعة منحصر کرده است.

ابو محمد قاسم بن فیره شاطبی (متوفای ۵۹۰) قصیده‌ای به نام «حرز الأمانی و وجه التهانی» درباره قرائت‌های سبعة سروده و همان‌گونه که عامه به تقلید از ابن مجاهد معتقدند، برای هر قاری دو راوی ذکر نموده است. مؤلفان دیگری نیز تألیفاتی به همین نحو به نگارش درآورده‌اند و همه آنان قرائت‌ها را در عدد هفت منحصر کرده‌اند.

تنها برخی از متأخران سه تن را به هفت قاری معروف اضافه کرده و به پیروی از ابن مجاهد برای هر یک از آن سه، دو راوی بر شمرده‌اند. از جمله اینان: شمس الدین ابوالخیر ابن الجزری است که به سال ۸۳۳ در گذشته است. وی کتابی در دو جلد به نام «النشر فی القراءات العشر» تألیف کرده و پس از آن کتابی دیگر به نام «التحجیر فی قراءات الأئمة العشرة» تألیف کرده و قصیده‌ای نیز به نام «طیبة النشر فی القراءات العشر» سروده که به همین نمط است.

پس از ابن الجزری تا عصر اخیر، همه مؤلفان کتب قراءات از وی پیروی کرده‌اند؛ که از آن جمله نویسندة معاصر، محمد سالم محیسن کتابی به نام «المهذب فی القراءات العشر» تألیف کرده است.

برخی نیز چهار قاری از قراء شواذ را بر این قراء ده‌گانه اضافه کرده‌اند، تا قراء مورد اعتماد (به عقیده آنان) به چهارده تن برسند. کتاب «اتحاف فضلاء البشر فی القراءات الأربعة عشر» تألیف احمد بن محمد دمیاطی. (متوفای ۱۱۱۷) مبتنی بر همین اساس ابداعی و نوآوری است.

اما پیروان مکتب تشیع بر این باورند که تنها دلیل اعتبار قرائت، قرائتی است که دارای شروط یادشده باشد و عمدتاً با قرائت شناخته شده نزد انبوه مسلمانان وفق

دهد و آن جز یک قرائت بیش نیست، زیرا نصّ قرآنی یکی بیش نیست که از نزد خدای یکتا نازل گردیده است «القرآن واحد نزل من عند الواحد» و تمامی این اختلافات در قرائت قرآن، ناشی از اجتهاد قاریان است که خود را راویان آن نصّ گمان کرده‌اند. هرگونه اجتهادی در به دست آوردن نصّ قرآن بیهوده است، جز از طریق سماع و نقل متواتر، که منحصرأ در قرائت عاصم به روایت حفص این ویژگی‌ها وجود دارد. که قبلاً اشارت رفت و ذیلاً به اختصار یادآور می‌شویم:

ویژگی قرائت حفص

یگانه قرائتی که دارای سندی صحیح و با پشتوانه جمهور مسلمین استحکام یافته، قرائت حفص است. این قرائت در طئی قرون پی در پی تا امروز هم‌واره میان مسلمانان متداول بوده و هست و تداول آن به چند سبب برمی‌گردد:

۱. سبب اوّل، همان است که قبلاً به آن اشاره شد. در واقع، قرائت حفص همان قرائت عامه مسلمانان است، زیرا حفص و استاد او عاصم شدیداً به آن‌چه که با قرائت عامه و روایت صحیح و متواتر میان مسلمانان موافق بود، پای‌بند بودند. این قرائت را عاصم از شیخ خود ابو عبدالرحمان سُلمی و او از امام «امیرالمؤمنین» اخذ کرده است و علی علیه السلام به هیچ قرائتی جز آن‌چه با نصّ اصلی وحی که میان مسلمانان از پیامبر صلی الله علیه و آله متواتر بوده، قرائت نمی‌کرده است. این قرائت را عاصم به شاگرد خود حفص آموخته است. از این رو در تمامی ادوار تاریخ مورد اعتماد مسلمانان قرار گرفت و این اعتماد عمومی صرفاً از این جهت بوده است که با نص اصلی و قرائت متداول توافق و تطابق داشته است. نسبت این قرائت نیز به حفص، به این معنا نیست که این قرائت مبتنی بر اجتهاد حفص است؛ بلکه این یک نسبت رمزی است برای تشخیص این قرائت و قبول قرائت حفص، به معنا قبول قرائتی است که حفص اختیار کرده و پذیرفته است؛ زیرا این قرائت از روز نخست بین مسلمانان متواتر و متداول بوده است.

۲. عاصم در بین قراء، معروف به خصوصیات و خصلت‌هایی ممتاز بوده که شخصیتی قابل توجه به او بخشیده است. وی ضابطی بی‌نهایت استوار و در اخذ

قرآن از دیگران بسیار محتاط بوده است، لذا قرائت را از کسی غیر از ابو عبد الرحمن سلمی که از علی علیه السلام فرا گرفته بود، اخذ نمی کرد و آن را بر زرّین حبیش که قرائت را از ابن مسعود آموخته بود، عرضه می کرد.

ابن عبّاش می گوید: «عاصم به من گفت: هیچ کس جز ابو عبد الرحمن، حرفی از قرآن را برای من قرائت نکرد و من هر وقت که از پیش وی باز می گشتم، مسموعات خود را درباره قرآن به زرّین حبیش عرضه می کردم. ابو عبد الرحمن نیز قرائت را از علی علیه السلام و زرّین حبیش از عبد الله بن مسعود، اخذ کرده بودند»^۱. از این جهت است که به تعبیر ابن خلکان: «عاصم در قرائت، یگانه مورد عنایت و توجّه بوده است»^۲. به این ترتیب، در تمام دوره های تاریخ، قرائت عاصم قرائتی بوده که بر همه قرائت ها ترجیح داشته و بین عامه مسلمانان رواج داشته و همگان بدان توجه داشته اند. قاسم بن احمد خباط (متوفای ۲۹۲) که از افراد حاذق و مورد وثوق بود، در قرائت عاصم، امام به شمار می آید و از این جهت مردم اتفاق بر آن داشتند تا قرائت او را بر دیگر قرائت ها ترجیح دهند^۳.

در ابتدای قرن چهارم، در جلسه قرائت ابن مجاهد قاری بغداد، پانزده تن متخصص قرائت عاصم وجود داشته است و ابن مجاهد تنها قرائت عاصم را به آنان تعلیم می داد^۴. نبطویه، ابراهیم بن محمد (متوفای ۳۲۳) که پنجاه سال آموزش قرائت را به عهده داشت؛ هروقت که جلسه خود را آغاز می کرد، قرآن را به قرائت عاصم می خواند و پس از آن به قرائت های دیگر می پرداخت^۵.

امام احمد بن حنبل نیز قرائت عاصم را بر دیگر قرائت ها ترجیح می داد، زیرا مردم کوفه که اهل علم و فضیلت بودند، قرائت عاصم را پذیرفته بودند^۶. همان طور که ذهبی نقل کرده است: «احمد بن حنبل گفته است: عاصم مورد وثوق بود و من

۱. ذهبی، معرفة القراء الکبار، ج ۱، ص ۷۵.

۲. وفیات الاعیان، ج ۳، ص ۹، شماره ۳۱۵.

۳. ابن الجزری، الطبقات، ج ۲، ص ۱۱.

۴. ذهبی، معرفة القراء الکبار، ج ۱، ص ۲۱۷.

۵. ابن حجر، لسان المیزان، ج ۱، ص ۱۰۹.

۶. ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۳۹.

قرائت او را اختیار کرده‌ام»^۱.

لذا تمام ائمه قرائت کوشش کرده‌اند تا اسناد قرائت خود را به عاصم به روایت حفص به خصوص متصل کنند. امام شمس الدین ذهبی می‌گوید: «بالاترین چیزی که برای ما به وقوع پیوست به دست آوردن قرائت قرآن عظیم از طریق عاصم است». او سپس اسناد خود را متصلاً تا حفص نقل می‌کند که او از عاصم و عاصم از ابوعبدالرحمان سلمی و وی از علی رضی الله عنه و از زرین حبیش و او از ابن مسعود گرفته و این دو (علی و ابن مسعود) آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله اخذ کرده و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز به واسطه جبرئیل از خداوند گرفته است^۲.

از این رو، هم‌واره بزرگان و شاخص‌های فقه‌های امامیه، قرائت عاصم به روایت حفص را ترجیح داده و برگزیده‌اند، زیرا آن را یگانه قرائت برتر و مطابق با لهجه فصیح قریش که قرآن بر وفق آن نازل گشته می‌دانستند که عرب و مسلمانان بر آن توافق دارند.

دانش‌مند بزرگ و مجاهد ابوالحسن ثابت بن أسلم حلبی، از شاگردان برجسته تقی الدین ابوالصلاح حلبی و جانشین او در آن دیار، که حدود سال (۴۶۰) به درجه رفیع شهادت نائل گشت، کتابی ارزنده در ترجیح و توجیه قرائت عاصم نگاشته و روشن ساخته که قرائت او همان قرائت قریش است^۳.

نیز ابوجعفر رشید الدین محمد بن علی بن شهر آشوب (متوفای ۵۸۸) در کتاب پراچ خود «المناقب» گوید: «عاصم قرائت را از ابوعبدالرحمان سلمی فرا گرفته، که او نیز قرائت تمامی قرآن را از علی امیرمؤمنان رضی الله عنه دریافت نموده و اضافه می‌کند فصیح‌ترین قرائات، قرائت عاصم است، زیرا از ریشه آن فرا گرفته و هر آنچه دیگران کج رفته‌اند، او راه استوار را انتخاب نموده است»^۴.

هم‌چنین فقیه گران‌مایه ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف، ابن مطهر علامه

۱. ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۳۵۸.

۲. معرفة القراء الکبار، ج ۱، ص ۷۷.

۳. به نقل از «صفدی». ر. ک: ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۱۷۶، شماره ۹۲ پاورقی شماره ۱ و نیز مقدمه کتاب «الکافی» ص ۱۸ عاملی، و اعیان الشیعه، ج ۴، ص ۷، ستون ۲. سید عاملی نسبت کتاب یادشده را به وی از ذهبی نقل می‌کند.

۴. مناقب آل ابی طالب، ج ۲، ص ۴۳.

حلی (متوفای ۷۶۲) در کتاب «المنتهی» گوید: «بهترین قرائت‌ها نزد من قرائت عاصم است»^۱.

قاری بزرگ‌قدر عمادالدین استرآبادی - از علمای قرن نهم - کتابی در خصوص قرائت عاصم نوشته و سند خود را به او بیان داشته‌است. این رساله در این باب یگانه است و برای دختر شاه طهماسب صفوی نگاشته و در خاتمه آن، آنچه را که از شاطبی در قصیده شاطبیّه‌اش فوت شده، یادآور شده و استدراک نموده است^۲. معلّم و قاری بزرگ مصطفی فرزند محمد ابراهیم تبریزی، مقیم مشهد مقدس که در قرن یازده می‌زیسته (ولادت وی به سال ۱۰۰۷ بوده) رساله‌ای ارزنده در اسناد قرائت عاصم تألیف نموده است^۳. خلاصه، کتب فراوان و متعددی بر دست بزرگان علما درباره ارزش قرائت عاصم به رشته تحریر درآمده و هم‌واره دانش‌مندان با جمهور مسلمین در بها دادن به قرائت عاصم هم‌دوش و هم‌صدا بوده‌اند، که بر اهمیت شأن این قرائت دلالت دارد. علاوه بر مزایای دیگر که شرح آن رفت.

۳. از طرف دیگر، حفص که قرائت عاصم را در مناطق مختلف رواج داده به انضباط و استواری شایسته‌ای معروف بود و از این جهت همه مسلمانان علاقه‌مند بودند تا قرائت عاصم را به‌خصوص از وی اخذ کنند. علاوه بر آن که حفص، اعلم اصحاب عاصم نسبت به قرائت او بوده و در حفظ و ضبط قرائت عاصم بر ابوبکر بن عیاش، هم‌ردیف خود، پیشی گرفته بود^۴.

ابوعمر و دانی گوید: «حفص کسی است که قرائت عاصم را برای مردم تلاوت می‌کرد و در ترویج آن می‌کوشید. او در بغداد و در مکه به آموزش قرائت عاصم همّت گماشت»^۵.

ابن المنادی گفته‌است: «پیشینیان حفص را در حفظ و ضبط قرآن برتر از ابن عیاش می‌دانستند و او را به ضبط کامل قرائتی که از عاصم آموخته بود، توصیف

۱. منتهی المطلب، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۲۷۳، فرع ششم.

۲. ر. ک: نهرانی، الذریعه، ج ۱۷، ص ۵۵، شماره ۳۰۴.

۳. همان، ج ۱۲، ص ۲۳۶، شماره ۱۵۴۲.

۴. ابن الجزری، طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۵۴.

۵. همان.

کرده‌اند»^۱.

شاطبی درباره وی می‌گوید: «و حفص و بالاقان کان مُفَضَّلًا^۲؛ حفص به جهت دقت و اتقان در قرائت، برتر از دیگران شمرده می‌شد».

اریاب نقد و تحقیق روایت حفص را از عاصم روایتی صحیح می‌دانند. ابن معین گوید: «روایت صحیحی که از قرائت عاصم باقی است، روایت حفص بن سلیمان است»^۳.

با این کیفیت، قرائتی که بین همه مسلمانان رواج یافت، قرائت عاصم از طریق حفص است.

۴. علاوه بر آن اسناد حفص در نقل قرائت عاصم از علی امیرالمؤمنین علیه السلام، اسنادی صحیح و عالی است که در دیگر قرائت‌ها نظیر ندارد، زیرا:

اولاً عاصم قرائت را به‌طور کامل از احدی غیر از شیخ و استاد خود ابو عبدالرحمان سلمی اخذ نکرده که شخصیتی بزرگ و موجه به شمار می‌آمد و اگر عاصم این قرائت را بر دیگری عرضه کرده‌است، صرفاً برای حصول اطمینان بوده‌است.

ابن عباس می‌گوید: «عاصم به من گفت: احدی حرفی از قرآن را برای من قرائت نکرد، مگر ابو عبدالرحمان سلمی که قرآن را از علی علیه السلام اخذ کرده‌است. من موقعی که از نزد ابو عبدالرحمان باز می‌گشتم، آنچه را که فرا گرفته بودم بر زربن حبیش که قرائت را از عبدالله بن مسعود اخذ کرده بود، عرضه می‌کردم»^۴.

ثانیاً هیچ‌گاه عاصم با استاد و شیخ خود ابو عبدالرحمان سلمی مخالفت نورزید، زیرا یقین داشت آنچه را از او فرا گرفته، دقیقاً همان است که او از علی علیه السلام فرا گرفته‌است. عاصم در این باره گوید: «من در قرائت هیچ اختلافی با ابو عبدالرحمان سلمی نداشتم و در هیچ مورد با قرائت او مخالفت نورزیدم، زیرا به یقین می‌دانستم که ابو عبدالرحمان سلمی نیز در هیچ موردی با قرائت علی علیه السلام مخالفت نورزیده‌است»^۵.

۲. شرح الشاطبية (سراج القاري)، ص ۱۴.

۴. معرفة القراء الکبار، از ذهبی، ج ۱، ص ۷۵.

۱. النشر في القراءات، ج ۱، ص ۱۵۶.

۳. النشر في القراءات، ج ۱، ص ۱۵۶.

۵. همان و الطبقات، ج ۱، ص ۳۴۸.

ثالثاً عاصم، اختصاصاً اسناد طلایی و عالی قرائت خود را به ریبب خود حفص^۱ منتقل کرده و نه به هیچ کس دیگر! و این فضیلت بزرگی است که تنها حفص در بین دیگر قراء، بدان ممتاز است. این همان شایستگی ویژه است که برای حفص فراهم آمد تا مسلمانان به او روی آورند و تنها قرائت او را بپذیرند. حفص می گوید: «عاصم به من گفت: قرائتی را که به تو آموختم، همان قرائتی است که از ابوعبدالرحمان سلمی اخذ کرده ام و او عیناً از علی رضی الله عنه فرا گرفته است و قرائتی را که به ابوبکرین عیاش آموختم، قرائتی است که بر زرین حبیش عرضه کرده ام و او از ابن مسعود اخذ کرده بود»^۲.

در این جا مناسب آمد به نکته ای اشاره شود: علامه طبرسی در تفسیر سوره تحریم ذیل آیه ۳ «عَرَفَ بَغْضَهُ وَ أَغْرَضَ عَنْ بَغْضٍ» در بخش قرائت آیه می گوید: «کسائی تنها کسی است که «عَرَفَ» را با تخفیف «راء» خوانده و دیگر قراء همگی با تشدید خوانده اند». آن گاه گوید: «ابوبکرین عیاش - یکی از دو راوی عاصم - قرائت تخفیف را اختیار کرده» و از وی نقل می کند که گفته است: «این یکی از ده قراءتی است که در قرائت عاصم وارد ساخته ام که از علی رضی الله عنه فرا گرفته بود، خواستم تا قرائت علی را خالص گردانم».

سپس اضافه می کند: «قرائت تخفیف، قرائت حسن بصری و ابوعبدالرحمان سلمی است و ابوعبدالرحمان سلمی اگر کسی را می دید که با تشدید می خواند او را با سنگریزه می زد»^۳.

طبری در همین مورد می گوید: «تمامی قراء شهرها و بلاد اسلامی جز کسائی، با تشدید خوانده اند و این کسائی است که قرائت تخفیف را نیز به حسن بصری و ابوعبدالرحمان سلمی و قتاده نسبت داده است»^۴.

در کتب قرائات تصریح دارند که جز کسائی کسی با تخفیف نخوانده^۵ و روشن

۱. حفص، فرزند همسر عاصم و در دامن وی پرورش یافته بود.

۲. ابن الجزری، طبقات القراء، ج ۱، ص ۳۴۸.

۳. مجمع البیان ج ۱۰، ص ۳۱۲.

۴. جامع البیان، ج ۲۸، ص ۱۰۳.

۵. ر. ک: ابن جزری، النشر، ج ۲، ص ۳۸۸. همان، شرح طبیة النشر، ص ۴۰۷ - ۴۰۶. دانی، النیسر، ص ۲۱۲. ابو زرعه، حجة القراءات، ص ۷۱۳. ابن مجاهد، السبعة، ص ۶۴. زادالمسیر، ج ۸، ص ۳۰۹. محمد سالم

نیست طبرسی این سخن را از کجا آورده که در منابع موجود اثری از آن یافت نمی‌شود. علاوه که این سخن با تصریح خود عاصم نیز مخالفت دارد که قرائتی را که به حفص آموخته صرفاً از طریق ابوعبدالرحمان سُلمی از علی رضی الله عنه گرفته و ابوبکر ابن عیاش را نشاید که در آن دخالتی کند یا تغییری دهد. به نظر می‌رسد تسامحی در این نسبت ناروا رخ داده باشد.

آیا حفص مخالفتی با عاصم دارد؟

ابن جزری می‌گوید: «حفص گفته‌است: من در هیچ موردی با قرائت عاصم مخالفتی نداشتم، مگر در مورد کلمه «ضعف» که سه بار در این آیه تکرار شده‌است: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا»^۱ عاصم، کلمه «ضعف» را به فتح ضاد و حفص، به ضمّ ضاد خوانده‌است»^۲. ابومحمد مکی می‌گوید: «ابوبکر و حمزه این کلمه را در هر سه مورد به فتح ضاد خوانده‌اند و گفته شده‌است که حفص نیز آن را به فتح ضاد از عاصم روایت کرده؛ ولی خود بر مبنای روایت عبدالله بن عمر، آن را به ضمّ ضاد خوانده‌است. ابن عمر گفته‌است که من این کلمه را در حضور پیامبر صلی الله علیه و آله به فتح ضاد خواندم و پیامبر صلی الله علیه و آله قرائت مرا تصحیح کرد و در هر سه مورد به ضمّ ضاد خواند». مکی اضافه می‌کند که: «از حفص روایت شده که گفته‌است: من در قرائتی که از عاصم فرا گرفتم، در هیچ مورد با وی اختلافی نداشتم و مخالفتی نکردم، مگر در مضموم خواندن این سه کلمه»^۳.

به نظر می‌رسد این نسبت کاملاً ناروا است و هرگز حفص بر خلاف قرائت عاصم قرائت نکرده و چنین چیزی نگفته است و لذا مکی به صراحت آن را به حفص نسبت نداده و با لفظ مجهول^۴ (گفته شده و روایت شده) این موضوع را با شک و تردید نقل می‌کند. به طوری که گویی صحّت و درستی آن برایش روشن نیست. این نکته‌ای است که ما نیز آن را ترجیح می‌دهیم؛ زیرا اعتماد شخصیتی مانند حفص به

۱. روم ۳۰: ۵۴.

۲. محسن، المذهب، ج ۲، ص ۴۱۷.

۳. الكشف عن وجوه القراءات، ج ۲، ص ۱۸۶.

۴. طبقات القراء، ج ۱، ص ۲۵۴.

۵. «رؤی عن حفص» یا «ذکر من حفص».

ابن عمر، که در زندگی با سردرگمی روز می‌گذراند و ترجیح دادن وی بر شیخ و استاد خود عاصم، که مورد وثوق و امانت و ضبط بوده، معقول به نظر نمی‌آید. به خصوص که قرائت عاصم به موجب اسناد صحیح و عالی مأخوذ از علی علیه السلام است و عاصم آن را به دست پرورده خود «حفص» که مورد وثوق او بوده، به ودیعت سپرده است این موضوعی نیست که به مجرد روایتی که شخص فاقد اعتباری نقل کرده، بتوان آن را مورد شک و تردید قرار داد. چگونه ممکن است چنین موضوعی در مورد آیه‌ای از آیات قرآن بر دیگر صحابه بزرگ و امین پیامبر پوشیده باشد و تنها ابن عمر از آن اطلاع داشته باشد؟! آیا معقول است که حفص، قرائت شیخ مورد وثوق خود را که عیناً قرائت علی علیه السلام است و با اخلاص و امانت تمام از سلمی اخذ کرده، کنار گذارد؛ تنها به علت روایتی که صحت آن ثابت نشده است به گونه دیگر قرائت کند؟!

با توجه به این که ما به میزان دقت کوفی‌ها، به خصوص در عصر تابعین؛ و نیز به میزان دوستی آنان نسبت به اهل بیت علیهم السلام آگاه بوده، ناباوری‌هایی که نسبت به افرادی سست عنصر مانند ابن عمر از خود نشان می‌دادند، به نادرستی نسبت یادشده و عدم صحت آن یقین داریم و معتقدیم که حفص در هیچ موردی با قرائت استاد خود، عاصم اختلافی نداشته است. چنان که عاصم با سلمی اختلافی نداشته، زیرا سلمی با علی علیه السلام مخالفتی نداشته است. نظری را که می‌توان ترجیح داد این است که این کلمه را حفص هرگز به ضم نخوانده و با شیخ خود هیچ‌گاه مخالفتی نورزیده است.

رابطه ناگستنی شیعه با قرآن

مطرح کردن این بحث از آن جهت است که در برخی سخنان کوتاه نظران و فاقد اندیشه آزاد که ترجیح می‌دهند از اسلاف خود پیروی کنند، تهمت‌های ناروا که حاکی از حقد و کینه‌توزی دیرینه است یافت می‌شود. لذا ضرورت دفع تهمت ایجاب نمود تا اندکی درنگ کرده، موضع امتی بزرگ را که گناهی نداشته جز تمسک به ولای خاندان نبوت، روشن سازیم. آری گناهی جز عمل به وصیت پیامبر و

اجابت قرآن کریم^۱ نداشته اند!

برخی ناآگاهان به شیعه نسبت داده اند که مصحفی خاص خود دارند و آن را «المصحف الشيعي» می نامند!^۲ در حالی که شیعه خود در طول حیات خویش چنین موضوعی را نشنیده است. گروهی از محققان متأخر در برابر این ادعا شدیداً اعتراض کرده اند^۳، که مهم ترین آنان گلدزیه ر است. او علاقه خاص شیعه را نسبت به نص رسمی قرآن که در دست مسلمانان است، تشریح و تأیید می کند^۴. به منظور توضیح بیش تر درباره علاقه شیعه به نص قرآن کنونی، ناگزیر از بیان مطالب زیر هستیم:

هرگاه تاریخ قرآن مجید و دوره هایی را که نسل بعد نسل بر قرآن گذشته بررسی کنیم، در می یابیم که نص کنونی قرآن با وضع موجود، اصولاً محصول کوشش های شیعه است و اینان هستند که در حفظ و ضبط قرآن تلاش کردند و در تنظیم آن به نحو احسن و شکل گذاری و زیبایی آن، از هیچ اقدامی فروگذاری نکردند. در حقیقت، اگر قرآنی وجود داشته باشد که بتوان آن را «مصحف شیعی» نامید، همین مصحف موجود است و با توجه به نقش ائمه شیعه و قراء و حفاظ و هنرمندان شیعه در طول تاریخ نسبت به مصحف، باید قرآن را به شیعه منسوب کرد.

علی امیرالمؤمنین (علیه السلام) اولین کسی است که اندیشه گردآوری قرآن را، پس از درگذشت پیامبر (صلی الله علیه و آله) اظهار کرد و هرچند قرآنی را که وی گردآوری کرد نپذیرفتند، ولی اندیشه گردآوری قرآن در همان زمان اثر خود را به جا گذاشت و نسبت به خود قرآن از نظر اصل جمع آوری آن بر دست دیگران اختلافی به وجود نیامد.

مصحف های مهمی که در آن زمان و پیش از توحید مصاحف تهیه شد و قرآن در آن ها جمع آوری گردید عبارتند از: مصحف های عبدالله بن مسعود، اُبی بن کعب،

۱. مانند: حدیث ثقلین و حدیث سفینه و آیه «قُلْ لَا أَشْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» شوری ۴۲: ۲۳.

۲. ر. ک: القرآن و علومه فی مصر، ص ۸۱، تألیف دکتر عبدالله خورشید که این نسبت را تشریح کرده و با دلایل تاریخی، آن را رد کرده است.

۳. ر. ک: مصطفی صادق رافعی تاریخ آداب العرب ج ۲، ص ۱۶ - ۱۵. مقدمه حیات محمد (صلی الله علیه و آله)، از موبی، ص ۳۶ - ۳۵. تاریخ المساجد الأثریة، از حسن عبدالوهاب، ص ۹۲. حاشیه فضائل القرآن، ابن کثیر، نوشته رشید رضا، ص ۴۸، شماره ۲ و ۳.

۴. ر. ک: مذاهب التفسیر، ص ۹۳، از گلدزیه ر.

ابوالدرداء و مقداد بن اسود. همگی اینان به ولای خاص نسبت به بیت والای نبوی شناخته شده‌اند. دیگر مصحف‌ها از اعتبار هم‌سنگ این مصاحف نبودند و صحف ابوبکر نیز به صورت کتاب منظم نشده بود.

اول کسی که توحید مصحف‌ها را در عهد عثمان مطرح کرد، حذیفه بن الیمان بود. چگونگی کار او در بخش‌های پیش‌گذشت. ابی‌بن‌کعب تصدی املای قرآن را موقع استنساخ مصحف‌ها بر عهده داشت و در اشکالات، نسبت به ضبط کلمات، به او مراجعه می‌کردند.

شکل‌گذاری مصحف و نقطه‌گذاری آن، به دست ابوالاسود الدؤلی و دو شاگرد او نصر بن عاصم و یحیی بن یعمر انجام گرفت. اولین کسی که در تحسین کتابت مصحف و زیبایی خط آن اقدام کرد، خالد بن ابی‌الهیاج، از اصحاب علی علیه السلام بود. ضبط حرکات به شکل کنونی، کار استاد بزرگ خلیل بن احمد فراهیدی است. او اولین کسی است که «همزه و تشدید و روم و اشمام» را وضع کرد. که در مباحث گذشته به تفصیل گفته شد. تمامی افراد یاد شده از سرشناسان دانش‌مند شیعه‌اند. شیعه بود که اصول قرائت را مورد تحقیق و بررسی قرار داد و قواعد آن را بنیان نهاد و با نهایت امانت و اخلاص، ابتکاراتی در فنون قرائت و تغییراتی در آن به کار برد.

اگر نگوییم شش تن، دست کم چهارتن از قراء سبعة، شیعه بودند؛ علاوه بر آن که گروهی از ائمه قراء بزرگ از شیعیان به شمار می‌آیند. از آن جمله‌اند: ابن مسعود، ابی‌بن‌کعب، ابوالدرداء، مقداد، ابن عباس، ابوالاسود، علقمه، ابن سائب، سلمی، زر بن حبیش، سعید بن جبیر، نصر بن عاصم، یحیی بن یعمر، عاصم بن ابی النجود، حمران بن اعین، ابان بن تغلب، اعمش، ابو عمرو بن العلاء، حمزه، کسایی، ابن عباس، حفص بن سلیمان و امثال اینان که از ائمه بزرگند و در مناطق و دوره‌های مختلف، در رأس امر قرائت قرار داشته‌اند.^۱

اما قرائت کنونی که قرائت حفص است، یک قرائت شیعی خالص است؛ که آن را

۱. شرح حال آنان در بحث از «طبقات القراء»، ج ۲، التمهید آمده است.

حفص که از اصحاب امام صادق علیه السلام است^۱، از شیخ خود عاصم روایت کرده است. او نیز از بزرگان و معاریف شیعه به شمار می آمد^۲ و قرائت را از شیخ خود، سلمی اخذ کرده است. سلمی خود از خواص علی علیه السلام بود که مستقیماً قرائت را از علی علیه السلام فراگرفت^۳ و علی آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله و پیامبر از خدای عزوجل اخذ کرده است.

حجّیت قرائات سبع

آیا قرائات سبع دارای حجّیت و ارزش اعتباری هستند؟ آیا نمازگزار می تواند یکی از این قرائت ها (در محدوده قرائات سبع) را انتخاب کند؟

بیش تر فقها قایل به جواز می باشند. مرحوم سید محمد کاظم یزدی در العروة الوثقی و مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی در وسیلة النجاة، احتیاط را در آن دانسته اند که نمازگزار از قرائات سبع تجاوز نکند. گرچه فتوای ایشان جواز قرائت به هر قرائت صحیحی است، چه از سبع باشد چه نباشد^۴.

آیت الله خوئی قرائت به قرائات متداول عصر ائمه را جایز دانسته^۵ و حدیث «اقرأ كما يقرأ الناس» را قرائات متداول آن زمان تفسیر نموده اند. امام خمینی علیه السلام احتیاط فرموده که از قرائات سبع تجاوز نکند^۶.

مشهور میان فقها، تخییر در انتخاب هر یک از قرائات سبع است، با آن که در روایت امام صادق علیه السلام آمده است: «القرآن واحد نزل من عند الواحد وإنما الاختلاف من قبل الرواة». گفته اند: ولی ائمة معصومین رخصت داده اند که طبق هر یک از قرائات مشهور قرائت کنند و روایت «اقرأ كما يقرأ الناس» را دلیل بر این مدّعی گرفته اند. لازمة جمع بین دو حدیث، انحصار قرائت اصلی در میان همین قرائات

۱. ر.ک: رجال شیخ طوسی، ص ۱۷۶.

۲. مؤلف نقض الفضائح، او را شیخ ابن شهر آشوب و ابوالفتح رازی، برشمرده است.

۳. ر.ک: صدر، التأسیس، ص ۳۴۶ قاضی، المجالس ج ۱، ص ۵۴۸. ابن قتیبه، او را در زمرة اصحاب علی علیه السلام و در زمرة کسانی که از وی فقه آموخته اند، برشمرده است. (المعارف، ص ۲۳۰). برقی نیز در رجال خود، وی را از خواص امام می داند. (التأسیس، ص ۲۴۲).

۴. العروة الوثقی؛ آداب القراءة و أحكامها، مسألة ۵۰ وسیلة النجاة؛ قراءات، مسألة ۱۴.

۵. منهاج الصالحین؛ ج ۱، کتاب الصلاة، ص ۱۶۷، مسألة ۱۱۹.

۶. تحریر الوسیلة؛ ج ۱، کتاب الصلاة، ص ۱۵۲، مسألة ۱۴.

معروف است. بنابراین برای تسهیل، مردم را ملزم به یک قرائت و شناخت آن نکرده‌اند. ولی احتیاط در آن است که مطابق قرائات سبع قرائت شود و از آن تجاوز نشود.

امام خمینی رحمته الله نیز همین احتیاط را فرموده‌اند؛ زیرا احتمال می‌رود که حدیث «إقرأوا كما یقرأ الناس» ناظر به همین قرائات سبع که در میان مردم شهرت یافته است، باشد.

ولی مرحوم سید محسن حکیم در شرح عروه: (مستمسک العروه)^۱ می‌فرماید: «حدیث مزبور نمی‌تواند ناظر به قرائات سبع باشد؛ زیرا پدیده حصر قرائات در سبع در اوایل سده چهارم به وقوع پیوست؛ یعنی دو قرن پس از صدور حدیث مذکور».

بنابراین حدیث را به قرائات معروف در عصر ائمه ناظر می‌دانند که بیش از قرائات سبع است. پس هر قرائتی که ثابت شود در عصر ائمه شهرت مردمی داشته است، جایز القرائت می‌باشد.

ما بر این باوریم قرآنی که از جانب خداوند بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است، بیش از یکی نبوده و نیست و آن همین قرآنی است که مردم از آن پاسداری می‌کنند. قرائت صحیح همان است که مردم از پیامبر گرفته‌اند و آن قرائت موروثی، هیچ‌گونه ارتباطی با قرائت قراء که مولود اجتهادات شخصی آنان است، ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا قرآن موروثی، جدا از قرآن اجتهادی است.

بزرگان - امثال امام بدرالدین زرکشی^۲ و استاد خوئی^۳ - فرموده‌اند: «القرآن و القرائات حقیقتان متغايرتان...؛ قرآن و قرائات دو حقیقتند، آن وحی الهی است که بر پیامبر اکرم فرود آمده و این اختلاف قراء بر سر شناخت آن وحی است که بیش‌تر مبنی بر اجتهادات شخصی آنان است». لذا حدیث «إقرأوا كما یقرأ الناس» ناظر به همان حقیقتی است که در دست مردم جریان دارد و آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله به ارث برده‌اند. نه آن‌چه بر زبان قاریان جاری است و مولود اجتهادات آنان می‌باشد و بر

۱. مستمسک العروه الوثقی؛ ج ۶، ص ۲۴۵ - ۲۴۲.

۳. البیان؛ ص ۱۷۳.

۲. البرهان؛ ج ۱، ص ۳۱۸.

سر آن اختلاف دارند. بنابراین آن چه معتبر است و حجّیت شرعی دارد، قرائتی است که جنبه همگانی و مردمی، دارد و آن قرائت هم‌واره ثابت و بدون اختلاف بوده و تمامی مصحف‌های موجود در حوزه‌های علمی معتبر در دوره‌های تاریخ یکسان بوده، اختلافی در ثبت و ضبط آن وجود ندارد.

لذا همه قرآن‌های مخطوط در طول تاریخ و مطبوع در چند قرن اخیر یک‌نواخت بوده^۱ و جملگی طبق قرائت حفص است که همان قرائت مشهور میان مسلمانان بوده و هست، زیرا حفص قرائت را از استاد خویش عاصم و وی از استاد خویش ابو عبد الرحمن سلّمی و وی از مولا امیر مؤمنان علیه السلام گرفته است و طبعاً همان قرائت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که تمامی مردم شاهد و ناظر و ناقل آن بوده‌اند.

امام خمینی رحمته الله فرموده‌اند: «الأحوط عدم التخلّف عمّا في المصاحف الكريمة الموجودة بين أيدي المسلمين»^۲؛ احوط آن است که از آن چه در ثبت و ضبط قرآن کنونی در دست مسلمانان وجود دارد تخلّف نشود.

۱. لازم است یادآوری شود که قرائت ورش به روایت قالون تنها در کشور عربی لیبی اخیراً چاپ شده و مورد اعتراض مسلمانان و سران برخی از کشورهای اسلامی قرار گرفته است.

۲. تحریر الوسیلة؛ ج ۱، ص ۱۵۲، مسألة ۱۴.

نسخ در قرآن

نسخ در قرآن یکی از مسایل بحث‌انگیز به‌شمار می‌رود، زیرا این سؤال پیش می‌آید که چرا باید در قرآن آیات منسوخه وجود داشته باشد تا احیاناً موجب گم‌راهی گردد و برخی آیه منسوخه را محکم بپندارند و به آن استناد کنند؟! اساساً وجود آیه منسوخ در قرآن چه فایده‌ای می‌تواند داشته باشد؟! از این قبیل شبهات که در جای خود مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

نسخ نزد پیشینیان مفهومی گسترده‌تر از مفهوم کنونی داشته است. در گذشته هرگونه تغییر در حکم پیشین را نسخ می‌گفتند، درحالی که نسخ مصطلح امروز جای‌گزین کردن حکم جدید به جای حکم قدیم است. بدین ترتیب نسخ در نزد پیشینیان تخصیص عام یا تقیید اطلاق را نیز شامل می‌گردید. ولی امروزه تنها به همان جای‌گزینی حکمی به جای حکمی دیگر گفته می‌شود. به این معنا که حکم سابق به کلی منسوخ و حکم ناسخ جای آن را بگیرد. تمامی شبهات و بحث‌ها در مورد همین معنای اخیر است و سخن ما نیز در این فصل در همین خصوص خواهد بود.

اهمیت بحث از نسخ

اهمیت بحث نسخ موقعی روشن می‌گردد که پذیرفته شود در قرآن آیات منسوخه در کنار آیات محکمه (غیر منسوخه) وجود دارد. در این صورت برای یک محقق معارف قرآنی ضرورت می‌یابد تا آیات منسوخه را بشناسد و آن‌ها را از آیات

محکمه جدا سازد. یک فقیه که در صدد استنباط احکام فقهی از قرآن می‌باشد، یا یک متکلم که به دنبال دریافت معارف قرآنی می‌باشد، باید توان تشخیص آیات محکمه را داشته باشد. یک فقیه در مقام فتوی و یک قاضی به هنگام صدور حکم، لازم است هوشیار باشد تا مبدا آیات منسوخه را مورد فتوی یا قضاء قرار داده باشد.

ابو عبدالرحمان سلمی گوید که مولا امیر مؤمنان علیه السلام با یکی از قاضیان کوفه روبرو شد. از او پرسید: «آیا آیات ناسخه را جدا از آیات منسوخه می‌شناسی؟» آن قاضی گفت: نه! آن‌گاه حضرت فرمود: «در این صورت هم خود را نابود کرده و هم دیگران را نابود ساخته‌ای»^۱. امام صادق علیه السلام به یکی از فقیهان کوفه فرمود: «تو را فقیه مردم عراق می‌گویند؟» گفت: آری. فرمود: «در فقاہت خود از کدام منبع بهره می‌گیری؟» گفت: از قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله! فرمود: «آیا از کتاب خدا به درستی شناخت داری و آیا ناسخ را کاملاً از منسوخ جدا می‌سازی؟» گفت: آری! فرمود: «علم گسترده‌ای ادّعا کرده‌ای، چیزی را که خداوند تنها نزد شایستگان قرار داده است»^۲. البته مقصود از ناسخ و منسوخ در این‌گونه روایات، مفهوم عام آن می‌باشد که شامل تخصیص عموم و تقیید اطلاق نیز می‌گردد. بدین معنا که به هر حکم لاحق که در حکم سابق تغییر دهد، ناسخ می‌گویند. خواه به کلی حکم سابق را برداشته باشد یا دایره شمول آن را کوتاه کرده باشد. پرروشن است که عمل به عام یا مطلق نیز پیش از فحص و یأس از مخصص یا مقیّد روا نمی‌باشد. همان‌گونه که عمل به منسوخ با وجود ناسخ نیز جایز نیست.

حکمت نسخ

در هر حرکت اصلاحی و روبه‌پیش، لازمه تکامل، نسخ برخی آیین‌نامه‌ها و دستورالعمل‌ها می‌باشد. زیرا در یک حرکت تدریجی وجود مراحل پی‌درپی و تغییر شرایط، لزوم بازنگری در برنامه‌ها را ضروری می‌سازد. البته این تا موقعی است که

۱. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۲، شماره ۹.

۲. تفسیر صافی، مقدمه دوم، ج ۱، ص ۱۳.

حرکت به رشد نهایی و کمال مقصود نرسیده باشد. هرگاه برنامه‌ها تکامل یافت مسأله نسخ نیز منتفی می‌گردد. لذا نسخ در یک شریعت تا موقعی است که پیامبر حیات داشته باشد و فوت وی دیگر جایی برای نسخ در شریعت باقی نمی‌گذارد. نسخ پیاپی در یک شریعت نو بنیاد همانند نسخه‌های طبیب است که با شرایط و احوال مریض تغییر پیدا می‌کند. نسخه دیروز در جای خود مفید و نسخه امروز نیز در جای خود مفید است. لذا خداوند می‌فرماید: «مَا تَنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا»^۱ هرگونه نسخ که صورت می‌گیرد هر یک در جای خود درست بوده و نسبت به شرایط رعایت اصلح شده است.

مقصود از «خَيْرٌ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» لحاظ دو حالت است: اگر حکم دیروز را نسبت به شرایط امروز بنگری حکم امروز اصلح (خیر) است و اگر هر یک را در جای خود بنگری هر دو حکم همانندند، زیرا هر یک با شرایط متناسب خود توافق کامل دارد. فرق میان نسخ و انشاء در آن است که اگر حکم سابق هنوز زنده است ولی شرایط تغییر یافته و حکم جدیدی را مقتضی ساخته است، آن را نسخ مستقیم می‌گوییم. اما اگر حکم سابق بر اثر گذشت زمان به دست فراموشی سپرده شده و از یادها رفته یا تحریف شده است، آن را «إنشاء» می‌نامیم، به این معنا که این حکم از یادها برده شده است.

خلاصه در آیه کریمه می‌فرماید: چه نسخ مستقیم صورت گیرد یا حکم سابق فراموش شده باشد و از نو حکم تازه آورده شود، در هر دو صورت رعایت اصلح شده است و آنچه به صلاح مردم است بر آنان عرضه می‌شود. این آیه می‌خواهد این شبهه را بزدايد که در نسخ احکام یا شرایع هیچ‌گونه اشتباه یا تغییر در رأی که حاکی از پی بردن به ناروایی حکم سابق باشد رخ نداده است، بلکه هر یک در جای خود روا می‌باشد. در این باره در بخش شبهات پیرامون مسأله نسخ روشن تر سخن خواهیم گفت.

تعریف نسخ

نسخ - در اصطلاح کنونی - عبارت است از «رفع حکم سابق، که بر حسب ظاهر اقتضای دوام داشته، به تشریع حکم لاحق، به گونه‌ای که جای‌گزین آن گردد و امکان جمع میان هر دو نباشد». در این تعریف نکته‌هایی رعایت شده که باید مورد توجه قرار گیرد:

۱. مقصود از حکم - چه منسوخ و چه ناسخ - حکم شرعی اعم از تکلیفی و وضعی است لذا هرگونه تغییر و تبدیلی که در امور خارج از محدوده احکام شرعی انجام گیرد، از موضوع بحث خارج است.
۲. مقصود از اقتضای دوام که بر حسب ظاهر حکم سابق است، همان اطلاق ازمانی است که بر حسب تفاهم عرفی استفاده می‌شود، زیرا هرگونه تکلیف یا دستوری سه‌گونه گسترش و شمول دارد: شمول افرادی، شمول احوالی و شمول آزمانی؛ یعنی فرمان صادر شامل همه افراد مورد خطاب یا مورد تکلیف می‌شود، و نیز شامل همه احوال هر فرد می‌گردد تا هر فرد در هر شرایطی که باشد باید امتثال تکلیف نماید، به علاوه شامل همه زمان‌ها می‌گردد و در طول زمان باید این فرمان انجام گیرد. پس همه مکلفین، در هر شرایطی و در طول زمان باید تکلیف صادر را امتثال کنند. البته شمول افرادی را اصطلاحاً عموم وضعی می‌نامیم^۱. ولی شمول احوالی و ازمانی را اطلاق می‌گوییم که بر پایه دلیل عقلی^۲ (مقدمات حکمت) استوار است. در نتیجه هر تکلیفی بر حسب دلالت ظاهر کلام، اقتضای تداوم دارد.
۳. مقصود از عدم امکان جمع، وجود تضاد و تنافی میان حکم سابق و لاحق است، که اصطلاحاً «تباین کلی» گفته می‌شود. ولی اگر دو حکم به گونه‌ای باشند که امکان وجود هم‌زمان داشته باشند، در این صورت پدیده نسخ صورت نگرفته است؛ مانند آن که حکم سابق عام یا مطلق باشد و حکم لاحق خاص یا مقید، که در این صورت حکم لاحق مُخَصَّص یا مُقَيَّد حکم سابق است نه ناسخ. یعنی

۱. بدین معنا که دلالت عموم وضعی، مستند به لفظ و مرتبط به اصل وضع لغوی آن است.

۲. که این دو گونه اطلاق از دلیل عقلی و نظر به مقام حکمت متکلم استفاده شده است، زیرا اگر مخصوص حالت خاص یا دوران خاصی بود بایستی اعلام می‌کرد.

شعاع حکم سابق را کوتاه می‌کند ولی به کلی آن را برنمی‌دارد. این خود یک‌گونه جمع عرفی است که متداول و متعارف است و از دایره نسخ بیرون می‌باشد. لذا فرق میان نسخ و تخصیص در آن است که نسخ، رفع حکم سابق از تمامی افراد موضوع است و تخصیص، رفع حکم از بعض افراد است درحالی که حکم سابق درباره بعض دیگر هم چنان جاری است.

شرایط نسخ

از تعریف یاد شده برخی از شرایط نسخ روشن گردید. این شرایط عبارتند از: وجود تنافی میان ناسخ و منسوخ و عدم امکان جمع آن‌ها، اختصاص نسخ به احکام شرعی اعم از تکلیفی و وضعی و نیز عدم تبدل موضوع مانند تبدل حالت اختیار به حالت اضطرار یا حاضر به مسافر و غیره، که هرگونه تغییر حکم در این‌گونه موارد از حیطه مسأله نسخ بیرون است، زیرا هر موضوعی حکم خود را دارد و با تبدل موضوع، حکم آن تغییر می‌کند و این‌گونه تبدل حکم را ناپیوستی نسخ نامید، چنان‌چه برخی به این اشتباه رفته و بسیاری از موارد تخصیص یا تبدل موضوع را در زمره منسوخات آورده‌اند.

اضافه بر موارد مذکور، در این جا یک شرط قابل توجه است و آن عدم تقیید حکم سابق به قید زمانی صریح است. چه اگر حکم سابق از اول مقید به قید زمانی باشد، با سرآمد زمان، حکم سابق پایان می‌یابد و نیازی به نسخ مجدد نیست. ولی این نکته نباید فراموش شود که قید زمانی باید صریح باشد و اگر ابهام گونه به پایان زمانی حکم اشاره شود، از مورد بحث بیرون است، زیرا حکم سابق به جهت ابهام در پایان زمانی هم چنان اقتضای دوام را خواهد داشت تا حکم مجدد (ناسخ) صادر گردد و تعریف یاد شده برآن صادق است، زیرا ابهام در قید زمانی موجب می‌گردد تا اصل حکم هم چنان استوار بماند تا از جانب شرع، تبیینی صادر گردد و آن ابهام به صورت مشخص در آید و تا این تبیینی از جانب شارع نیامده، حکم سابق کماکان استوار خواهد بود. مثلاً آیه «وَاللّٰثِي يَأْتِيَنِ الْفَاحِشَةُ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً

مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْثُبُوتِ حَتَّى يَتَوَقَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا^۱ را از این موارد می‌توان شمرد. در ارتباط با این آیه باید توجه داشت که در ابتدای اسلام، دربارهٔ زنانی که مرتکب فحشا می‌گردیدند، دستور آمد تا آنان را در خانه نگاه دارند و از بیرون آمدن آنان تا موقع فرا رسیدن مرگ جلوگیری کنند یا آن‌که خداوند راه دیگری نشان دهد. عبارت «أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» گرچه اشارت دارد به آن‌که حکم یاد شده برای همیشه نیست و دیر یا زود حکم دیگری جای‌گزین آن می‌گردد. ولی این اشارت، حالت ابهام دارد و مشخص نگردیده آن حکم دیگر چه موقع صادر خواهد شد. لذا تا حکم جدید نیامده حکم سابق قابل تداوم بوده و باید مورد عمل قرار می‌گرفت. تنها با آمدن حکم جدید (جَلْد یا رَجْم) حکم سابق مرتفع گردید. این همان ویژگی نسخ است که در این جا وجود دارد.

حقیقت نسخ

آن‌چه گفته شد تعریف ظاهری نسخ است. برحسب این تعریف نسخ تبدیل حکم سابق است به حکم لاحق که این تبدیل برحسب متعارف حاکی از تجدید نظر است، زیرا مُشْرِع حکم سابق را به گونهٔ مطلق صادر کرده است به گونه‌ای که ظهور در تداوم داشته است. ولی اکنون و با ملاحظهٔ شرایط پیش آمده، در اطلاق حکم سابق تجدید نظر نموده جلوی آن را گرفته و حکم تازه‌ای که موافق شرایط موجود باشد صادر می‌کند و گرنه در صورتی که شارع قصد تجدیدنظر داشت می‌بایست از اوّل پیش‌بینی کرده، حکم سابق را مقیداً صادر می‌نمود، نه به‌طور مطلق، و صدور حکم سابق به‌صورت مطلق، مبین یک‌گونه جهل به پیش‌آمدها است که شایسته علم ازلی الهی نیست؛ علمی که فراگیر همه چیز است!

آری نسخ بدین معنا، در تشریعات وضعی (که بر دست انسان‌ها صورت می‌گیرد) امری طبیعی است. انسان نمی‌تواند تمامی پیش‌آمدهای آینده را پیش‌بینی کند. از این رو، نسخ به معنای حقیقی اش - که تجدید نظر است - دربارهٔ تشریعات آسمانی، صورت معقولی ندارد.

پس نسخ در شرایع الهی، نسخ ظاهری است. یعنی بر حسب ظاهر مردم گمان می‌برند که نسخی صورت گرفته در حالی که واقعاً چنین نیست و خداوند از اول و همان موقع که حکم سابق را تشریع نمود می‌دانست که آن حکم تداوم ندارد و مدّت دوام آن محدود است و سرآمد اجل آن نزد خداوند مشخص بوده، صرفاً وفق مصالحی از بیان مدت آن خودداری شده که به موقع و هنگام سررسید اجل آن بیان می‌گردد. این - اصطلاحاً - تأخیر بیان تا وقت حاجت است که از نظر اصولیون خالی از اشکال است آن‌چه مورد اشکال می‌باشد تنها تأخیر بیان از وقت حاجت است. با این بیان می‌توان گفت که در واقع، نسخی در کار نیست بلکه خداوند از همان نخست حکم سابق را به صورت محدود تشریع نموده ولی حدّ و نهایت آن را بیان نداشته که در موقع خود بیان می‌دارد.

تشابه نسخ و بدا

همین‌گونه است مسأله «بدا» در تکوینیات، که مردم بر حسب ظاهر بر ثبوت چیزی گمان داشته و از واقع بی‌خبرند که تبدّل می‌یابد و در موقع خود بر آن آگاه می‌شوند و گمان می‌برند «بدا» حاصل گشته است. لذا دو مسأله نسخ و بدا در این جهت با هم یکسانند، جز آن‌که نسخ در تشریعیات است و بدا در تکوینیات. آیه مربوط به نسخ را یاد آورد شدیم. آیه مربوط به بدا در سوره رعد آمده: «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِثُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^۱. یعنی خداوند بر می‌دارد آن‌چه را که بر حسب ظاهر حالت ثبات دارد و ثبات می‌بخشد آن‌چه را که بر حسب ظاهر حالت زوال دارد. علم به ثبات و زوال واقعی هر چیز نزد خدا مضبوط است. تفصیل این اجمال را در جای خود آورده‌ایم.

انواع متصوّره نسخ در قرآن

نسخ در آیات قرآنی را به چند گونه تصوّر کرده‌اند، که برخی مورد قبول و برخی مردود است:

۱. نسخ آیه و محتوا با هم: بدین‌گونه که آیه مشتمل بر حکمی شرعی به‌طور کلی

منسوخ شود، الفاظ آیه از قرآن برداشته شود، حکمی که محتوای آیه را تشکیل می‌داده نیز منسوخ گردد.

۲. نسخ آیه بدون محتوا: بدین معناکه الفاظ و عبارات آیه از قرآن برداشته شود، ولی حکمی که در محتوای آیه بوده، همچنان باقی بماند و منسوخ نگردد.

۳. نسخ محتوا بدون آیه: یعنی الفاظ و عبارات آیه همچنان در قرآن ثبت است و مورد تلاوت قرار می‌گیرد، ولی حکمی که محتوای آیه را تشکیل می‌داده منسوخ شده باشد.

۴. نسخ مشروط: همین صورت سوم است با این اضافه که با اعاده شرایط تشریع نخستین، حکم منسوخ دوباره زنده شود و به اجرا درآید. در نتیجه دو حکم منسوخ و ناسخ، هر یک به شرایط خود بستگی دارند. این در مقابل صورت سوم است که نسخ، مطلق بوده و حکم منسوخ برای همیشه قابل اعاده نیست.

تفصیل و بیان این انواع به شرح زیر است. ضمناً متذکر می‌شویم که دو صورت نخست از دیدگاه ما مردود شناخته شده‌اند، آنچه معقول است گونه‌های سوم و چهارم است.

۱. نسخ لفظ و محتوا

این گونه نسخ از نظر ما مردود شناخته شده است، زیرا دلایلی که بر این مدعا اقامه کرده‌اند موجب بی اعتباری قرآن می‌گردد. مواردی را که شاهد گرفته‌اند مستلزم تحریف قرآن و تحوّل و تغییر قرآن پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشد. پس از وفات پیامبر نسخ، امکان ندارد و هرگونه احتمال إسقاط آیه در این حال تحریف قرآن کریم است.

در قرآن از مسأله «حرمت ناشی از رضاع»^۱ سخن به میان نیامده است، ولی از عایشه نقل کرده‌اند که آیه‌ای در این باره وجود داشته و تا پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله تلاوت می‌شده، که با جویدن بز خانگی از میان رفت. او می‌گوید: در قرآن آیه‌ای

۱. إرضاع: شیردادن است که موجب علقه مادری و فرزندی یا برادری و خواهری می‌گردد و نامحرم محرم، و در نتیجه موجب حرمت ازدواج می‌شود.

بوده بدین مضمون: «عشر رَضَعَاتٍ يُحَرِّمْنَ؛ ده بار شیر خوردن موجب حرمت می‌گردد». سپس این آیه به آیه دیگری بدین مضمون: «خمس رَضَعَاتٍ معلومات يُحَرِّمْنَ؛ پنج بار شیر خوردن موجب حرمت می‌گردد» منسوخ گردید. گوید: «این دو آیه (ناسخ و منسوخ) در ورقه‌ای نوشته شده بود و زیر تخت خواب من بود. ما از آن غفلت ورزیده، بُز خانگی داخل اطاق خواب گردید و آن ورقه را جوید و از میان رفت». عجب آن‌که می‌گوید: «فتوای رسول الله ﷺ و هُنَّ مِمَّا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ، فدخل داجن البيت فأكلهنَّ^۱؛ هنگامی که پیامبر ﷺ وفات نمود، این آیات مورد تلاوت بودند، که حیوان دست پرورده خانگی آن را جوید و خورد»^۲.

البته این نسبتی ناروا است، چگونه ممکن است آیه‌ای از قرآن با جویدن بزی از میان برود؟! طبق این نقل آیه یاد شده مورد تلاوت اصحاب بوده، یعنی نایستی تنها در آن ورقه ثبت شده باشد. پس نایستی با نابود شدن یک نوشته، اصل آیه که محفوظ ذهن همگان است از میان برود. اساساً قرآنی که با جویدن بزی از میان برود همان به که از اول نباشد.

شگفت آورتر آن‌که برخی از بزرگان فقه‌ای اهل سنت به صحت سند این روایات نظر داده، مورد فتوا قرار داده‌اند. مانند «ابن حزم اندلسی» در کتاب «المحلی» که هم روایات را صحیح دانسته و هم طبق آن فتوا داده است.^۳ برخی از معاصرین نیز بر این باورند مانند «زرقانی» در «مناهل العرفان».^۴ در این زمینه در کتاب «صيانة القرآن من التحريف» به تفصیل سخن گفته‌ایم.^۵ آیه کریمه «إِنَّا نَحْنُ الذَّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ^۶؛ همانا ما قرآن را نازل کرده‌ایم و ما خود نگهبان آنیم» و آیه «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ^۷؛ هرگز تباهی نه در حال و نه در آینده

۱. داجن به حیوانی گویند که در خانه پرورده شود.

۲. رک: صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷. صحیح ترمذی، ج ۳، ص ۴۵۶. صحیح دارمی، ج ۲، ص ۱۵۷. صحیح ابوداود، ج ۱، ص ۲۲۴ و دیگر کتب حدیثی و فقهی اهل سنت که بر آن صحه گذارده‌اند.

۳. رک: ابن حزم، المحلی، ج ۱۰، ص ۱۶ - ۱۵.

۴. زرقانی، مناهل العرفان، ج ۲، ص ۲۱۶ - ۲۱۴.

۵. رک: صيانة القرآن، ص ۱۶۲ - ۱۵۹ و نیز ج ۲ التمهید، ص ۲۸۹ - ۲۸۵.

۷. فصلت ۴۱: ۴۲.

۶. حجر ۱۵: ۹.

به آن راه نمی‌یابد. [زیرا] از جانب کسی نازل گشته که فرزانه ستوده است». بر همه این پندارها خطّ بطلان می‌کشد. «وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰی اَمْرِهٖ وَلٰكِنْ اَكْثَرُ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ»؛ خداوند بر کار خویش چیره است، ولی بیش تر مردم نمی‌دانند».

۲. نسخ لفظ و بقای محتوا

بدین معنا که در قرآن آیه‌ای وجود داشته که مشتمل بر حکمی از احکام شرعی بوده، سپس لفظ و عبارت آیه برداشته شده (منسوخ گردیده) گرچه محتوای آن که یک حکم شرعی است، هم‌چنان ثابت مانده و نسخ نگردیده است.

برای شاهد، آیاتی شمرده‌اند؛ از جمله آیه رجم «الشَّيْخُ وَ الشَّيْخَةُ إِذَا زَنَبَا فَارْجُمُوهُمَا أَلْبَتَةً نَّكَالاً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهِ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»^۱. خلیفه دوم اصرار داشت که این آیه از قرآن است و زید بن ثابت بی‌جهت آن را در قرآن ثبت نکرد و تا آخرین روز حیات خود بر همین عقیده بود، گرچه هیچ یک از صحابه از وی نپذیرفت.

در قرآن کریم، تنها مسأله جلد زانی (۱۰۰ تازیانه) بر ارتکاب زنا مطرح است. ولی عمر عقیده داشت که مسأله رجم زانی طبق آیه فرض شده نیز مطرح بوده است. ولی عبارت «شیخ و شیخه» به معنای پیرمرد و پیرزن است که هرگاه مرتکب زنا شدند سنگ‌سار می‌شوند.

کسانی که این گمان را از عمر باور کرده‌اند، در تفسیر «شیخ و شیخه» مانده‌اند که چرا سنگ‌سار شدن ویژه پیران باشد؟! لذا مالک بن انس (پیش‌وای فرقه مالکیه) در کتاب «الموطأ» آن را به ثیب و ثیبه (مرد و زنی که هم‌سر گرفته‌اند) تفسیر کرده است.^۲ ولی آن هم درست نیست، زیرا «رجم» مخصوص «مُخَصَّن و مُخَصَّنَه» (مرد و زنی که هم‌سر دارند) است. این اخَصّ از «ثیب و ثیبه» است که هم‌سر گرفته

۱. یوسف ۱۲: ۲۱.

۲. ابن حزم، المحلّی، ج ۱۱، ص ۲۳۶ - ۲۳۴. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۲۱۱ - ۲۰۸. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۵، ص ۱۱۶. مسند احمد، ج ۱، ص ۲۳ و ج ۵، ص ۱۳۲ و ۱۳۸ و ابروداد، الحدود/ ۲۳ و ترمذی، الحدود/ ۷. ابن ماجه، الحدود/ ۹. دارمی، الحدود/ ۱۶. موطأ مالک، الحدود/ ۱۰.

۳. رک: جلال الدین سیوطی، تنویر الحوالک، شرح موطأ، ج ۳، ص ۲۲ و نیز ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، در شرح بخاری، ج ۱۲، ص ۱۲۷.

باشند، زیرا هم سرگرفته بر کسی که هم سر خود را رها کرده باشد نیز صادق است. اساساً این باوری بوده که عمر گمان داشته و هیچ یک از صحابه آن را نپذیرفته است. حتی زید که با دستور ابوبکر و سرپرستی عمر به جمع آوری قرآن پرداخت، آن را از عمر نپذیرفت، زیرا قرآن با خبر واحد ثابت نمی‌گردد. آیات دیگری نیز از عمر نقل کرده‌اند، مانند آیه رغبت. او می‌گوید: ما آیه‌ای را در قرآن می‌خواندیم که اکنون در آن وجود ندارد و آن «أَنْ لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ فَإِنَّهُ كُفْرٌ بِكُمْ...»^۱. مورد دیگر آیه جهاد است. عبدالرحمان بن عوف گفت: آیا در قرآن نمی‌یابی «أَنْ جَاهِدُوا كَمَا جَاهَدْتُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ؟» در جواب گفت: این آیه در ضمن آیات دیگر از قرآن إسقاط گردیده است.^۲ نیز آیه فراش «الْوَلَدُ لِلْفَرَّاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ» که گمان می‌برد آیه‌ای بوده و از قرآن إسقاط شده است.^۳

در جای خود آورده‌ایم که احتمال می‌رود عمر عبارات موزون و دارای سجع که از پیامبر شنیده گمان برده که قرآن است.^۴ اما باید دانست که با این‌گونه گمان‌ها نمی‌توان چیزی را اثبات نمود.

شگفت آن است که برخی از بزرگان اهل سنت چنین گمان‌هایی را باور داشته به آن فتوی داده‌اند. ابوبکر محمد بن احمد سرخسی، فقیه و اصولی معروف این‌گونه نسخ را پذیرفته است. او به مسأله «تَتَابَعُ صِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ» - که بدل از هدی در حج تمتع است - به استناد قرائت ابن مسعود «فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ» فتوی داده است. او می‌گوید: این قرائت تا عصر ابوحنیفه رواج داشته، و در عدالت و درستی ابن مسعود شکی نیست. لذا آن را باید پذیرفت.^۵ ابن حزم اندلسی نیز در کتاب «المحلی»^۶ همین مطلب را بیان می‌کند.

براساس گفتار فوق آیات یادشده پس از وفات پیامبر منسوخ گردیده است. لذا در این مورد باید گفت که اساساً معقول به نظر نمی‌رسد یک آیه که سند حکم شرعی

۱. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۲۱۱ - ۲۰۸. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۵، ص ۱۱۶.

۲. ر.ک: جلال الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۰۶.

۳. همان.

۴. ر.ک: صیانة القرآن من التحريف، ص ۱۶۲ - ۱۵۹.

۵. سرخسی، کتاب «الأصول»، ج ۲، ص ۸۱.

۶. ج ۱۱، ص ۲۳۶ - ۲۳۴.

و دلیل اثباتی آن است، از قرآن برداشته شود (منسوخ گردد) و محتوای آن که حکم شرعی ثابت است بدون مستند باقی بماند! از این رو فقهای امامیه - همگان - به چنین روایات بی اساسی بها نداده و مورد استناد فقهی خود قرار نداده‌اند.

۳. نسخ حکم و بقای آیه

بدین معنا که در قرآن آیه‌ای باشد و محتوای آن که یک حکم شرعی است منسوخ گردیده باشد. این گونه نسخ - فی الجمله - مورد پذیرش علما است و آن را به سه نوع تقسیم کرده‌اند:

الف - محتوای آیه به دلیل اجماع یا سنت قطعی نسخ شده باشد.

ب - نسخ آیه به آیه دیگر ناظر به آن، صورت گرفته باشد.

ج - نسخ آیه به آیه دیگر که ناظر به آن نیست، انجام شده است جز آن که این نسخ به جهت تنافی میان دو آیه و به دلیل تأخر آیه دوم نسبت به آیه نخست محقق شده است.

استاد آیت الله خویی - طاب ثراه - تنها صورت دوم را پذیرفته‌اند و برای صورت اول شاهی نیافته و صورت سوم را ممتنع دانسته‌اند، زیرا وجود آیات متنافی در قرآن کریم امکان ندارد. خدای متعال فرموده: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^۱. در این آیه گوشزد می‌کند که در قرآن هیچ گونه دوگانگی و اختلاف میان آیات وجود ندارد. آیه مذکور عدم وجود اختلاف را دلیل و حیانی بودن قرآن گرفته است به این معنا که اگر قرآن کلام بشر بود هرآینه تنافی بسیار در آن راه می‌یافت.^۲

قایلین به نسخ برای هر سه فرض مثال آورده‌اند. در فرض نخست آیه تمتع را «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا، وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْعَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»^۳ - شاهد گرفته‌اند. ترجمه آیه چنین است: کسانی که وفات یافته و هم‌سرانی از خود باقی می‌گذارند، از

۲. ر. ک: آقای خویی، البیان، جاب دوم، ص ۳۰۶.

۱. نساء: ۴، ۸۲.

۳. بقره: ۲، ۲۴۰.

جانب خداوند سفارش است که هم‌سران تا یک سال از ترکۀ شوهر [اموال باقی مانده شوهر] بهره‌مند شوند و از خانه‌ای که در آن سکونت داشته‌اند رانده نشوند و اگر خود بیرون رفتند باکی نیست.

گویند: این آیه طبق سنت پیشین، حق میراث زن از شوهر، همان بهره‌بردن از ترکۀ شوهر خود تا یک سال بوده و بیش از آن ارثی نمی‌برد و عدۀ زنان شوهر مرده نیز تا یک سال بوده‌است. سپس با تشریع ارث هم‌سران شوهر مرده، به میزان یک‌چهارم اموال باقی مانده، در صورت نداشتن فرزند، و یک‌هشتم، در صورت فرزند داشتن شوهران^۱، و نیز با تشریع عدۀ وفات به چهار ماه و ده روز^۲، آیه یاد شده منسوخ گردید. یعنی محتوای آن نسخ شده گرچه لفظ آن باقی مانده است^۳. البته میان آیات میراث و عدۀ و آیه تمتع، بر حسب ظاهر تنافی وجود ندارد و امکان دارد که آیه تمتع یک امر استحبابی باشد - چنانچه استاد فرموده‌اند - و آیه میراث و آیه عدۀ اصل فریضه را بیان داشته‌است. ولی مفسران دعوی اجماع (اتفاق اهل نظر) نموده‌اند که محتوای آیه تمتع کاملاً منسوخ گردیده است. سید عبدالله شبّر می‌گوید: «هذه الآية منسوخة بالإجماع»^۴. علاوه براین، روایات بسیاری منسوخ بودن آیه را تأیید کرده است^۵. از این رو منسوخ بودن آیه فوق‌الذکر را به دلیل اجماع و روایات ثابت نموده‌اند.

در این جا این نکته قابل تذکر است که در آیه «إمتاع» عبارت الزام‌آوری به چشم نمی‌خورد و عدۀ یک سال از آیه به دست نمی‌آید. صرفاً مستفاد از آیه آن است که بر ورثه شایسته است که زن پدر خود را تا یک سال از خانه سکونتی وی بیرون نکنند، تا از زندگی‌ای که داشته هم‌چنان بهره‌مند شود. به‌ویژه عبارت «فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ» می‌رساند که نشستن در خانه برای زن یاد شده الزامی نیست. از ظاهر آیه، نه میراث و نه عدۀ یک سال فهمیده نمی‌شود، جز با کمک اجماع و روایات یاد شده.

۱. این تفصیل در آیه ۱۲ سوره نساء آمده.

۲. آیه تربص أربعة أشهر و عشرأ - سوره بقره: ۲۳۴.

۳. ر.ک: فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۱، ص ۲۰۴.

۴. تفسیر شبّر، چاپ قاهره، ص ۷۶.

۵. ر.ک وسایل الشیعه، باب ۳۰، (ابواب عدۀ)، ج ۲۲، ص ۲۳۹ - ۲۳۷. سیوطی، الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۰۹.

ولی طبق موازین علم اصول این اجماع مدرکی می‌نماید^۱ - یعنی اجماع‌کنندگان به روایات نظر دارند - و خود دلیل مستقلى به‌شمار نمی‌آید. این روایات از لحاظ سند فاقد اعتبارند و تنها در تفسیر معروف به تفسیر نعمانی (که مجهول الانتساب است) و در تفسیر قمی (که هم‌چنین مجهول الانتساب است) و در تفسیر عیاشی (که مقطوع السند می‌باشد) آمده است.

از این رو - گرچه در نوشته‌های پیشین خود^۲ راه مشهور را رفته‌ایم - اکنون رأی استاد را ترجیح می‌دهیم که فرمودند: «مفاد آیه امتناع یک دستور استحبابی است نه الزامی و هیچ‌گونه منافاتی با آیه میراث و آیه عده ندارد و اجماع و روایات فاقد اعتبارند». در نتیجه آیه‌ای که محتوای آن به دلیل اجماع یا سنت قطعی نسخ شده باشد - ظاهراً - وجود ندارد، گرچه امکان آن قابل انکار نیست، ولی برای وقوع آن شاهی نداریم.

در فرض دوم که آیه ناسخ به آیه منسوخ ناظر باشد، آیه «نجوی» را مثال آورده‌اند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَظْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»^۳.

بیش‌تر مردم آن روز، گاه‌وبی‌گاه مزاحم اوقات پیامبر ﷺ می‌شدند و بیش‌تر مسائلی را با او در میان می‌گذاشتند که در شأن پیامبر نبود یا بسیار ناچیز و گاهی بیهوده بود. از این رو دستور آمد برای طرح نمودن هر سؤال باید مقداری صدقه داده آن‌گاه سؤال کنند تا به این سبب سؤال‌ها محدود شده و مهم‌ترین آن‌ها مطرح گردد. ولی با این دستور همگی و به‌طور کلی از پرسش خودداری نمودند. تنها مولا امیرمؤمنان علیه السلام یک دینار داشت که آن را به ده درهم فروخت و آن را صرف مسایل ضروری در پیش‌گاه پیامبر اکرم ﷺ نمود. تا آن‌که دستور وارد در آیه - جهت فرو نشستن همگان از پرسش - نسخ گردید: «أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتُ».

۱. در علم اصول فقه، اجماعی را مورد اعتبار می‌دانند و قابل استناد است که حالت استقلال داشته باشد و به دلایل موجود متکی نباشد که در صورت اخیر این دلایل باید مورد بررسی قرار گیرند نه اجماع متکی بر آن. و چنین اجماعی را اصطلاحاً «مدرکی» می‌نامند و از صلاحیت استناد به‌عنوان یک دلیل مستقل ساقط می‌گردد.

۲. ر.ک: التمهید، ج ۲، ص ۳۰۶ - ۳۰۵.

۳. مجادله ۵۸: ۱۲.

فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ. وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ^۱؛ آیا ترسیدید که پیش از هر سؤال صدقه‌هایی بپردازید. حال که چنین نکردید و خدا [هم] بر شما بخشود پس نماز را بر پا دارید و زکات را بپردازید و از خداوند و پیامبرش اطاعت کنید، و خداوند به آن چه می‌کنید آگاه است».

پروشن است که آیه دوم ناظر به آیه نخست است و اصولاً معیار در ناظر بودن آن است که اگر حکم پیشین نباشد، آیه دوم حالت ابهام پیدا کند، زیرا آیه دوم به گونه‌ای مطرح شده که حالت تکمیلی یا تدارک گذشته را دارد.

در این گونه موارد - که آیه ناسخ به آیه منسوخ نظر داشته باشد - جای تردید نیست و همگی آن را پذیرفته‌اند؛ از جمله نظر استاد - طاب ثراه - بر این است که یگانه موردی که نسخ در آن تحقق یافته همان نسخ ناظر است^۲.

آیه دیگری در این زمینه نیز می‌توان شاهد آورد و آن آیه عَدَدِ مَقَاتِلین است. درباره قتال و جنگ با دشمنان اسلام ابتدا دستور آمد که هر یک از مؤمنان معادل ده نفر از کافران می‌باشد. لذا اگر عدد مقاتلین (جنگ جویان) کافران ده برابر جنگ جویان مؤمنان باشد، بر مؤمنان واجب است به پا خیزند و با آنان ستیز کنند و بر آنان پیروز می‌گردند. آیه چنین است:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ. وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ^۳؛ ای پیامبر! مؤمنان را بر جنگ وادار و ترغیب نما. هرگاه بیست تن از شما شکیبا باشند، بر دویست تن غلبه خواهند کرد. و اگر از شما صد تن باشند، بر هزار تن از کافران غلبه خواهند کرد. زیرا آنان مردمی هستند که چیزی در نمی‌یابند [و فاقد هدفند و نمی‌دانند برای چه می‌جنگند]».

ولی مؤمنان از انجام چنین دستوری تعلل ورزیدند و جرأت اقدام از خود نشان ندادند. لذا خداوند به جهت ناتوانی و ضعف ایمان ایشان در تکلیف صادره تخفیف داده، دستور مقابله یک با دو را صادر فرمود:

۲. ر.ک: البیان، ص ۳۰۵ و ۴۰۲ - ۳۹۵.

۱. مجادله ۵۸: ۱۳.

۳. انفال ۸: ۶۵.

«الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا، فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ»^۱ اکنون خداوند، تخفیفی [در تکلیف] روا داشت و دانست که در نهاد شما سستی وجود دارد، پس هر صد تن از شما که شکیبا باشد با دویست نفر و هر هزار نفر با دوهزار نفر مقابله ورزند و در این صورت با اذن و مشیت الهی پیروز می گردند».

این آیه نیز ناظر به آیه نخست است، وگرنه جای «الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا» نبود، زیرا از این آیه معلوم می گردد که پس از دستور نخست مسلمانان کوتاهی کردند و سستی از خود نشان دادند، تا موجب تخفیف ثانوی گردید. لذا آیه دوم ناسخ آیه نخست می باشد و از قسم نسخ ناظر به شمار می رود. امام صادق (ع) می فرماید: «نسخ الرجلان العشرة»^۲؛ تکلیف مقابله با دو نفر، تکلیف مقابله با ده نفر را نسخ نمود».

ولی در عین حال استاد، در این مورد منکر نسخ است و می گوید: روشن نیست که آیه دوم با فاصله زمانی پس از آیه نخست نازل گردیده باشد و احتمال می رود هر دو آیه با هم نازل شده باشند. علاوه در نسخ بایستی به آیه منسوخ عمل شده باشد وگرنه در تشریع نخست لغویت حاصل می گردد. در نسخ شرط است مدتی بگذرد و به تکلیف سابق عمل شده باشد، آنگاه نسخ انجام گردد. هم چنین اضافه می کند: «سیاق دو آیه خود شاهد بر این است که هر دو آیه با هم نازل گردیده اند. در نتیجه تکلیف نخست، جنبه فضیلت و استحباب را دارد و تکلیف دوم جنبه مرض و وجوب»^۳.

البته شاهی که دلالت سیاق دو آیه را بر وحدت نزول تأیید کند ارائه نفرموده اند. بلکه به عکس، سیاق و لحن آیه دوم بر تأخر نزول شهادت می دهد، زیرا دلالت بر آن دارد که مدتی گذشته و مسلمانان از خود ضعف و سستی نشان داده اند، تا موجب گردیده خداوند تخفیف دهد و تکلیف را سبک نماید. هم چنین در مورد شرط عمل در مسئله نسخ باید توجه داشت که ضرورت ندارد که عمل مثبتی انجام

۲. تفسیر صافی، ج ۱، ص ۶۷۶.

۱. انفال ۸: ۶۶.

۳. البیان، ص ۳۷۶ - ۳۷۵.

گیرد، بلکه عمل منفی نیز می‌تواند مصحح نسخ گردد.

در فرض سوم که آیه ناسخ به آیه منسوخ ناظر نباشد، موارد زیادی را گفته‌اند؛ از جمله آیه مجازات فحشا. در مورد عقوبت مرتکبین زنا، نخست دستور آمد که زنان (شوهردار)^۱ اگر مرتکب فحشا شدند در خانه نگاه داشته شوند تا موقع فرا رسیدن مرگ آنان یا آن‌که دستور دیگری درباره آنان صادر گردد: «وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا»^۲. و درباره دو جوان (دختر و پسر) که مرتکب فحشا شوند، آنان را مورد نکوهش و آزار قرار دهید، اگر پشیمان شده توبه نمودند آنان را رها کنید که خداوند آمرزنده و مهربان است: «وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا»^۳.

از امام صادق (ع) روایت است که هر دو آیه منسوخ است و ناسخ آن دستور جلد (۱۰۰ تازیانه) و رجم (سنگ‌سار) است. روایات در این باره فراوان است و مفسران جملگی اتفاق نظر دارند^۴. برخی در این جا نیز مناقشه دارند؛ از جمله استاد - طاب ثراه - که تفصیل آن را در «التمهید» (ج ۲، ص ۳۰۸) آورده‌ایم.

آیه دیگری که می‌توان در این زمینه شاهد آورد، آیه «ارث بر اساس اخوت ایمانی» است که در آغاز هجرت تشریع گردید. که وارث هر مؤمن مهاجر، برادر ایمانی او است نه خویشاوندان کافر یا غیر مهاجر. امام باقر (ع) در این باره می‌فرماید: «كَانَ الْمُسْلِمُونَ يَتَوَارَثُونَ بِالْمَوَاحَاةِ الْأُولَى؛ نخست مسلمانان بر اساس عقد اخوت از یک دیگر ارث می‌بردند»^۵. آیه چنین است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آوَوْا وَ نَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ»^۶. «اولیاء» در آیه، جمع «ولی» به معنای بستگان نزدیک است که از ورثه نیز محسوب می‌شوند. صدر آیه درباره مهاجرین است و ذیل آیه به انصار (مردم مدینه) نظر دارد

۱. ابن قید بر حسب انتظار برخی است تا منافات میان این آیه و آیه پس از آن برداشته شود.

۲. نساء: ۴، ۱۵.

۳. نساء: ۴، ۱۶.

۴. ر. ک: طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۲۰. عیاشی، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۲۷. صافی، ج ۱، ص ۳۳۹. جصاص،

أحكام القرآن، ج ۲، ص ۱۰۷. سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۳۰.

۵. مجمع البیان، ج ۴، ص ۵۶۱.

۶. انفال: ۸، ۷۲.

که پیامبر اکرم ﷺ میان هر دو نفر از آنان عقد اخوت بست. این دستور هم چنان پا برجا بود تا موقع نزول سوره احزاب که آیه «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ»^۱ نازل گردید و مسأله «ولایت» در توارث را منحصر در بستگان نسبی (رَحِمٌ بودن) دانست و مسأله توارث به سبب هجرت و ایمان را منتفی گردانید. بر این مطلب، مفسران اتفاق نظر دارند.^۲

۴. نسخ مشروط

این گونه نسخ شاید برای برخی تازگی داشته باشد. ولی با تأمل در بسیاری از آیاتی که منسوخ شمرده شده اند، می توان دریافت که نسخ آن ها نسخ مطلق نبوده، بلکه به شرایط خاص همان دوران بستگی داشته است. به این معنا که با تغییر آن شرایط و بهبود وضع، حکم سابق منسوخ گردیده و حکمی متناسب با شرایط جدید تشریع گردیده است و اگر احیاناً همان شرایط زمانی و مکانی پیش آید، آیات مربوطه از نو قوت گرفته و قابل اجرا است.

روشن ترین شاهد برای نسخ مشروط آیات صفح (گذشت) و چشم پوشی از آزار مشرکان و معاندان اسلام است. مسلمانان صدر اسلام به ویژه در مکه دستور یافتند تا در مقابل آزار مشرکان خویشتن داری کنند و صبر و بردباری از خود نشان دهند، زیرا آنان در مکه در موضع ضعف قرار داشتند و در صورت مقابله به مثل، امکان نابودی آنان می رفت. در سوره جاثیه - که شصت و پنجمین سوره مکی است - آمده: «قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ»^۳ [ای پیامبر] به کسانی که ایمان آورده اند بگو تا از کسانی که از ایام الله بیمی ندارند درگذرند. مقصود از «ایام الله» وقایع هولناک و کنایه از عقوبت های سخت الهی است. چنانچه در این آیه آمده: «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ»^۴ آنان را به یاد ایام الله بینداز. یعنی بیم ده به عقوبت های به موقع الهی^۵ و کسانی که بیم عقوبت الهی را ندارند، یعنی از خدا ترسی ندارند و جانب

۱. احزاب ۳۳: ۶. ۲. رک: بحارالانوار، ج ۹۳، ص ۸ و دیگر تفاسیر.

۳. جاثیه ۴۵: ۱۴.

۴. رک: مجمع البیان، ج ۹، ص ۷۵ و ج ۶، ص ۳۰۴.

عقوبت الهی را واقعی نمی‌نهند، هرگز مستوجب گذشت و رأفت اسلامی نیستند. لذا دستور گذشت در این آیه صرفاً به جهت ضعف موضع مسلمانان بوده که باید رعایت می‌کردند. موقعی که جامعه اسلامی شوکت و قدرت خود را یافت، اذن در قتال صادر شد: «أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ» به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل شده، رخصت [جهاد] داده شده است، چرا که مورد ظلم قرار گرفته‌اند و البته خدا بر پیروزی آنان سخت تواناست^۱. سپس دستور مقابله آمد و آیه «حَرَضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ؛ مُمَنَّا رَا بَه جِهَادِ بَرَانْگِیز»^۲. و نیز آیه «فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا عَتَدُوا عَلَيْكُمْ؛ هَمَانْ گُونَه که بِر شَمَا تَعْدِی کُردَه، بِر او تَعْدِی کُنِید»^۳. و آیه «فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ؛ مُشْرکَان رَا هَرْ کَجَا یَا فْتِید بِکَشِید»^۴ صدور یافت. تمامی این آیات در سوره‌های مدنی است.

هم چنین در رویارویی با یهود مدینه ابتدا دستور گذشت آمد، ولی در عین حال مشخص نموده که این گذشت موقت است «فَاعْتُوا وَاَضْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ؛ پَس عَفُو کُنِید و درگُذَرِید، تَا خُدا فَرْمَان خَوِیش رَا بِیَاوَرَد»^۵. ولی پس از قدرت یافتن اسلام و توسعه یافتن توطئه‌های یهود پیرامون مدینه دستور جنگ با آنان صادر گشت تا هنگامی که خَفَّت جُزِیه دادن را بپذیرند «حَتَّىٰ يُغْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ؛ تَا بَا [کَمَال] خَواری بِه دَسْت خُود جُزِیه دَهَنَد»^۶. برخی این گذشت را بر روح تسامح دینی حمل کرده‌اند، که باید روح گذشت و چشم پوشی بر مسلمانان حاکم باشد، لذا آیات صفح را منسوخ نمی‌دانند^۷. ولی همان گونه که متذکر شدیم، گذشت در مقابل بی‌شرمی دشمن غدار، یک گونه سازش و تساهل به شمار می‌رود که با روح عزت اسلامی منافات دارد، مگر آن که موقعیت ایجاب کند تا آمادگی لازم فراهم گردد.

این گونه آیات را با عنوان «نسخ مشروط» مطرح ساختیم، بدین جهت که آیات

۱. انفال ۸: ۶۵.

۲. حج، ۲۲: ۳۹.

۳. توبه ۹: ۵.

۴. بقره ۲: ۱۹۴.

۵. بقره ۲: ۱۰۹. (نزل سوره بقره از سال دوم هجری آغاز شد) و اولین سوره مدنی به شمار می‌رود.

۶. توبه ۹: ۲۹. که در سال‌های پایانی هجرت نازل گشته است.

۷. ر.ک: آقای خویی، البیان، ص ۳۰۸.

منسوخه مربوط به شرایط خاص زمانی و مکانی خویش است و چنانچه در رقعۀ مکانی یا برهۀ زمانی آنگونه شرایط پیش آید، آیات صفحۀ قوّت یافته و حاکم خواهد بود. از همین قبیل است آیاتی که برخی احکام را تدریجاً تشریع نموده است. به این ترتیب که ابتدا با لحنی ملایم حکمی بیان شده، سپس شدید و شدیدتر گردیده است. مانند آیات تشریع قتال که از مرحله اذن در قتال شروع شده^۱، سپس مقاتله با کفار معتدی و متجاوز را شامل شده است^۲. آنگاه کفار مجاور و نزدیک به حوزه اسلامی را در بر گرفته^۳ و بالاخره اعلام استیصال (نابود کردن مطلق) کفار و مشرکین صادر شده است^۴.

این مراحل ممکن است امروز هم اتفاق بیفتد و هر دستوری متناسب با شرایط زمانی و مکانی خود حاکم است. لذا در این قبیل آیات، نسخ مطلق انجام نگرفته است. آیات مراحل تحریم خمر نیز از همین قبیل شمرده می شود. هم چنین مطلق احکامی که تدریجاً و مرحله به مرحله تشریع گردیده، در هیچ کدام نسخ، مطلق نیست و همه آن ها نسخ مشروط اند.

تعداد آیات منسوخه

کسانی که شرایط مقرر در تحقق نسخ را نادیده گرفته یا نسخ را به مفهوم عام آن - که نزد پیشینیان کاربرد داشته است - گرفته اند، آمار آیات منسوخه را تا ۲۲۸ آیه رسانده اند^۵. به نظر می رسد که این عدد بزرگ بوده و یک زیاده روی است و با ضوابط نسخ سازگار نمی باشد.

استاد آیت الله خوئی - طاب ثراه - به بیش از یک آیه (آیه نجوی) قایل به نسخ نیست و آن به جهت ناظر بودن آیه ناسخ به آیه منسوخ است. ولی با ملاحظه آیات دیگری که در همین راستا آوردیم و نیز با در نظر گرفتن مسأله نسخ مشروط، آیات منسوخه حدود بیست و اندی خواهد بود؛ که در مورد بیش تر آن ها نسخ مطلق

۱. حج ۴۰: ۳۹-۴۰. ۲. انفال ۸: ۶۱. ۳. نساء ۴: ۹۱.

۴. توبه ۹: ۵ و ۳۶.

۵. توبه ۹: ۱۲۳.

۵. ر.ک: جدول ناسخ و منسوخ که در پایان ج ۲، التمهید آمده است.

صورت نگرفته است. از این رو شبهه وجود آیات منسوخه در قرآن که موجب گمراه شدن مراجعه کنندگان باشد، اساساً منتفی است.

شبهات پیرامون نسخ

با برداشتی که تا این جا از مسأله نسخ داشته ایم، بیش تر شبهات مطرح شده درباره نسخ در قرآن خود به خود منتفی است که ذیلاً به آن ها اشاره می شود:

شبهه اول: «نسخ» در تشریعیات مانند «بدا» در تکوینیات، به مفهوم واقعی آن بر خداوند مستحیل است، زیرا نسخ و بدا هر دو مفهومی یک سان دارند و آن «نشأه رأی جدید؛ پیدایش دیدگاه نوین» که از قبل پیش بینی نشده است. سپس با برخورد با موانع، تغییر رأی داده و تشریع یا تکوین جدیدی را آغاز می کند. این معنا مستلزم جهل سابق است و با علم ازلی خداوندی منافات دارد!

پاسخ این شبهه را پیش از این روشن ساختیم که نسخ و بدا هر دو بر حسب ظاهر چنین می نمایند. اما در علم ازلی الهی همین تغییر فعلی پیش بینی شده بوده است، و فقط بر مردم پوشیده بوده و در موقع خود روشن می گردد، و مردم چنین می پنداشته اند که تغییر رأی حاصل گشته است. مثلاً تکلیفی که سابقاً به گونه مطلق تشریع گردیده، بر حسب ظاهر (اطلاق ازمانی) گمان استمرار و تداوم می رفت، که خداوند در وقت خود روشن ساخت که از اول مقید بوده و اجل زمانی داشته که بر مردم پوشیده بوده است و اکنون آشکار گشت. هم چنین - در مورد بدا - تغییراتی که در تکوینیات داده می شود، همه از قبل پیش بینی شده بوده، و در وقت خود روشن می گردد. لذا نسخ و بدا، هر دو ظاهری اند نه حقیقی.

شبهه دوم: آن که وجود آیات منسوخه در قرآن موجب گمراهی می گردد و برخی ندانسته آیه منسوخه را مورد عمل قرار می دهند. جواب این شبهه روشن است، چه این که پی آمدهای جهل و نادانی افراد جاهل از خودشان نشأت گرفته و اگر اهل دانش و تحقیق باشند به آسانی می توانند ناسخ را از منسوخ، عام را از خاص و مطلق را از مقید جدا سازند. همان گونه که جدا ساختن آیات متشابه از آیات محکمه کار دشواری است ولی برای دانش مندان ثابت قدم (راسخون فی العلم)

سهل و امکان پذیر است.

شبهه سوم: بودن آیات ناسخ و منسوخ در قرآن مستلزم وجود تنافی میان برخی آیات قرآن است که با آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^۱ سازگار نیست، زیرا این آیه هرگونه تضاد و تنافی میان آیات را نفی می کند. ولی باید توجه داشت که وجود تنافی در صورتی است که ظاهری نباشد. هرگاه حکم منسوخ زماناً و ملاکاً با حکم ناسخ مغایرت داشت، و هر یک در جای خود مشتمل بر مصلحت زمانی خویش بود، در آن صورت تنافی مرتفع می گردد. در حقیقت هیچ گونه تضادی میان دو حکم یاد شده وجود ندارد. نهایت امر آن که مراجعه کننده بایستی جهت یاد شده را که موجب رفع تنافی است آگاهی داشته باشد، همان گونه که قبلاً متذکر شدیم.

شبهه چهارم: اساساً وجود آیات منسوخه در قرآن چه فایده ای می تواند داشته باشد، جز تلاوت لفظ و فارغ از محتوی؟! ولی با تصویری که از آیات منسوخه در قرآن ارائه دادیم که اکثر قریب به اتفاق آیات منسوخه از نوع نسخ مشروط به شمار می آیند، روشن گردید که حتی آیات به ظاهر منسوخ هر یک در ظرف مناسب خود و شرایط پیش آمده در طول زمان، کاربرد مخصوص خود را خواهد داشت. این گونه نیست که ملاک وجودی آن به طور کلی منتفی گردیده باشد.

علاوه که نفس وجود آیات ناسخ و منسوخ در قرآن، سیر تدریجی و مراحل تشریع احکام را نشان می دهد. این خود یک ارزش تاریخی - دینی است که مراحل تکامل شریعت را می رساند.

در پایان باید توجه داشت که اهمیت موضع قرآن تنها در جنبه تشریعات آن نیست و جنبه های دیگر آن از جمله: اعجاز بیانی آن - تا سند زنده اسلام باشد - نیز از اهمیت به سزایی برخوردار است و بایستی همیشه ثابت و استوار باقی بماند. هر آیه خود سند اعجاز به شمار می رود و با جاوید بودن اسلام جاوید خواهد ماند.

محکم و متشابه

متشابهات در قرآن

قال تعالى: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ. مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ، هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ. وَآخَرُ مُتَشَابِهَاتٍ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ، ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ. وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا. وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ»^۱.

خداوند، قرآن را بر تو فرستاد، بخش عمده آن را آیات محکمه تشکیل می دهد، که مرجعیت کتاب در همان آیات است. در کنار آن ها آیات متشابه نیز قرار دارد. ولی کسانی که در دل های شان کجی هست، پیوسته در پی آیات متشابه می باشند، زیرا فتنه جو و آشوب گر افکار و عقاید می باشند و به دنبال آنند تا با دست یازیدن به چنین آیاتی، آن را مورد سوء استفاده قرار داده، طبق دل خواه خویش تأویل و تفسیر کنند. در حالی که تأویل صحیح آن را جز از راه خدایی نمی توان یافت. دانش مندان راستین و استوار، از همین راه رفته چنین گویند: تمامی آیات متشابه و محکم، از یک سرچشمه نشأت گرفته، پس در پشت پرده ظاهر، حقیقتی نهفته است که باید آن را یافت و عاقبت جوینده یابنده است. البته این واقعیت را جز خردمندان یادآور نمی شوند.

طبق این آیه کریمه، بخشی از آیات قرآن متشابه می باشد که مایه شبهه و گاه

دست آویزی برای فتنه‌جویان گردیده‌است!

اکنون جای این پرسش است: چرا چنین شده و آیات متشابه کدامند که چنین ویژگی را دارند؟ در پاسخ به این سؤال، ناگزیر از مطرح نمودن مطالب زیر می‌باشیم:

احکام و تشابه

احکام در قرآن به سه معنا به کار رفته:

۱. استوار بودن گفتار یا کرداری که راه خلل و شبهه در آن بسته باشد. در مقابل آن، متشابه قرار دارد؛ گفتاری نارسا یا کرداری شبهه‌انگیز.

۲. پایدار و ثابت بودن، در مقابل ناپایدار. احکام ثابته در شریعت را محکم گویند، در مقابل احکام منسوخه. چنان‌چه در باب ناسخ و منسوخ اصطلاح «احکام» به کار می‌رود و بر آیات غیر منسوخه «محکمه» گفته می‌شود.

۳. اِتقان و دقت در عمل یا گفتار، که بر اساسی متین و مستحکم استوار بوده باشد، آن را محکم یا مستحکم گویند. چنان‌چه در سوره هود آمده: «كِتَابٌ أُخْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ»^۱ آیات قرآنی تماماً حساب شده و با کمال دقت و بر پایه‌ای مستحکم استوار گردیده، آن‌گاه در بخش‌های گوناگون بر پیامبر اسلام ﷺ نازل گردیده‌است.

احکام - به معنای سوم - تمامی آیات قرآن را در بر می‌گیرد و به معنای دوم، مخصوص آیات غیر منسوخه است. به معنای نخست صرفاً در مقابل آیات متشابه به کار رفته‌است؛ که این معنا اکنون مورد بحث ما است:

محکم - در مقابل متشابه - به معنای استوار و خلل‌ناپذیر، از ریشه «حَكَمَ حَكْمًا» به معنای «مَنْعَ مَنَعًا» گرفته شده‌است و معنای بازداشتن و جلوگیری از هرگونه اخلال‌گری و تباهی را می‌رساند. بدین جهت دهانه اسب (لگام) را در لغت عرب «حَكْمَةُ الْفَرَسِ» گویند، زیرا لگام او را از سرکشی و ناهم‌واری در حرکت باز می‌دارد. راغب اصفهانی گوید: «حَكَمَ، أَصْلُهُ: مَنْعَ مَنَعًا لِإِصْلَاحِ حَكَمٍ در اصل به معنای منع نمودن و جلوگیری به کار رفته‌است. البته جلوگیری از افساد به جهت اصلاح

خواهد بود، لذا هر سخن و گفتاری که رسا و شبهه‌ناپذیر باشد و مورد کج فهمی قرار نگیرد، به چنان گفتار - و حتی کرداری - محکم گویند، یعنی مستحکم و خلل‌ناپذیر. تشابه نیز در قرآن به دو معنا به کار رفته:

۱. همانند و یکسان بودن، چنان‌چه در سوره زمر می‌خوانیم: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْكِتَابِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانٍ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ^۱؛ خداوند بهترین گفتار را فرو فرستاده و آن نوشته‌ای است [سر تا پا] یکسان و یک‌نواخت [در نیرومندی بیان و استواری گفتار]. قابل تکرار در تلاوت. آنان که از پروردگارشان می‌هراسند، اندام بدنشان از آن به لرزه می‌افتد». این خود دلیل بر آن است که از نزد خداوند فرو فرستاده شده و سخن بشری نیست، زیرا اگر گفتاری همانند گفتار آدمیان بود، هرآینه در آن اختلاف و دگرگونی به چشم می‌خورد «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا^۲».

۲. شبهه‌انگیز بودن، چنان‌چه گفتار یا کرداری - بر اثر احتمالاتی چند - شبهه برانگیز باشد و مقصود پنهان گردد. در سوره بقره آمده: «إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا^۳». گاوی که دستور ذبح آن صادرگشته اکنون برای ما - بنی اسرائیل - مایه شبهه گردیده روشن نیست که مقصود، کشتن یک گاو معمولی است یا آن‌که در پس پرده این دستور، رازی نهفته که ما از آن آگاهی نداریم.

در آیه ۷ سوره آل عمران «مُتَشَابِهَاتٌ» به همین معنا به کار رفته است. برخی آیات، بر اثر وجوه محتمله، ظاهری شبهه‌انگیز به خود یافته، دست‌خوش کج‌اندیشان قرار گرفته تا با تأویل بردن آن‌ها مایه فتنه گردند و مردم ساده لوح را از راه به‌در برند. تشابه، به همین معنای دوم، مورد بحث ما است:

تشابه از ریشه «شبه» اسم مصدر، به معنای «مِثْل و همانند» یا «شَبَه» مصدر، به معنای همانند بودن گرفته شده است، که این همانندی مایه شبهه گردد، زیرا حقیقت پنهان گردیده، حق و باطل به هم آمیخته مایه اشتباه حق به باطل شده است، لذا یک گفتار یا یک کردار حق گونه به صورت باطل جلوه‌گر گردیده است.

اصطلاحاً در تعریف آن گفته‌اند: «مالا یُنَبِّیُّ ظَاهِرُهُ عَنْ مَرَادِهِ؛ آن چه ظاهر آن مراد واقعی اش را ارائه ندهد». نارسایی لفظ یا عمل موجب گردد که حقیقت و واقع آن آشکار نباشد.

این تعریف خود نارسا است، زیرا شامل مبهمات نیز می‌گردد که نیاز به تفسیر دارند نه تأویل. متشابه باید علاوه بر نارسایی و ابهام، مایه شبهه و اشتباه نیز باشد. لذا راغب اصفهانی - در تعریف متشابه - بهتر گفته‌است:

«والمتشابه من القرآن ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره؛ متشابهات قرآن آن باشد که تفسیر آن مشکل آید، زیرا نمود آن چه هست را ندارد و به چیز دیگر شباهت دارد». لذا در مورد قرآن، آن چیز دیگر جز ضلالت و گمراهی نباشد «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ»^۱. پس کلام حق (قرآن کریم) هرگاه نمودی جز حق داشته باشد و به باطل همی ماند، آن را متشابه گویند.

طبق این تعریف، تشابه - در آیات متشابهه - تشابه حق و باطل است که سخن حق گونه خداوند، باطل گونه جلوه گر شود.

از این رو، تشابه علاوه بر آن که بر چهره لفظ یا عمل، پرده‌ای از ابهام می‌افکند، موجب شبهه نیز می‌باشد. بدین ترتیب هر متشابهی هم به تفسیر نیاز دارد که رفع ابهام کند و هم به تأویل نیاز دارد تا دفع شبهه کند. لذا تأویل نوعی تفسیر است که علاوه بر رفع ابهام، دفع شبهه نیز می‌کند. بنابراین مورد تأویل نسبت به تفسیر، اخصّ مطلق است. هر کجا تأویل باشد، تفسیر نیز هست. تفسیر در مورد مبهمات است که در محکم و متشابه هر دو وجود دارد و تأویل صرفاً در متشابه است که هم ابهام و هم تشابه دارد.

تفسیر و تأویل

در تعریف تفسیر گفته‌اند: «التفسير، كشف القناع عن اللفظ المشكل؛ تفسیر، بر گرفتن نقاب از چهره ألفاظ مشکله است».

تفسیر آن‌گاه است که هاله‌ای از ابهام لفظ را فرا گرفته، پوششی بر معنا افکنده

باشد. تا این که مُفسّر با ابزار و وسایلی که در اختیار دارد در زدودن آن ابهام بکوشد.^۱ تفسیر از ریشه «فَسَّرَ الْأَمْرَ» به معنای اَوْضَحَه و کشف عنه (آشکار نمودن) گرفته شده است. فَسَّرَ و فَسَّرَ مانند كَشَفَ و اِكْتَشَفَ، مجرد و مزید فیه، یک معنا می دهند (هر دو متعدّی به یک مفعول می باشند). جز آن که مزید فیه، از باب «زیادة المباني تدلّ علی زیادة المعانی»^۲ مبالغه در امر را می رساند. لذا کشف از اکتشف اعم است، زیرا کشف، مطلق ظاهر نمودن را می رساند ولی اکتشف، دلالت دارد که اعمال نیروی بیش تری در استخراج و اکتشاف (ظاهر نمودن) به کار رفته است. هم چنین فَسَّرَ، مطلق بیان و توضیح است. ولی فَسَّرَ دلالت دارد که در تبیین و تفسیر، نیروی بیش تری به کار افتاده و کار به آسانی انجام نگرفته، و گرنه ترجمه ای بیش نیست.

تأویل، از ریشه «أَوَّلَ» گرفته شده، لذا تأویل به معنای ارجاع دادن می باشد. تأویل در موردی به کار می رود که گفتار یا کرداری مایه شبهه گردیده، موجب حیرت و سرگردانی شده باشد، چنان چه در تعریف «متشابه» گذشت. لذا تأویل گر (کسی که راه تأویل صحیح را می داند) در جهت رفع شبهه اقدام نموده، ظاهر شبهه انگیز آن گفتار یا کردار را به جای گاه اصلی خود (وجه صحیح آن) باز می گرداند.

مصاحب موسی هنگامی که او را در شگفتی یافت، به وی نوید داد تا او را از سرّ کار خود با خبر سازد و تأویل درست کردار خود را با وی در میان گذارد: «سَأُبَوِّكُ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا»؛ به زودی تو را از تأویل آن چه نتوانستی بر آن شکبیا باشی، آگاه خواهم ساخت».

علاوه بر معنای فوق، تأویل معنای دیگری نیز دارد که هم آیات متشابه و هم آیات محکمه را شامل می شود. این معنای تأویل به «بطن قرآن» تعبیر می شود و دلالت درونی قرآن را می رساند. معنای بطن در مقابل فَلَائِت ظاهری و برونی قرآن که از آن به «ظهر قرآن» تعبیر می شود، قرار گرفته و این معنای باطنی برای تمامی آیات وجود دارد. پیامبر اکرم ﷺ می فرماید: «ما فی القرآن آیه إلاّ و لها ظهر و بطن»؛

۱. عوامل ابهام و وسایل زدودن آن، که همان منابع و مبانی تفسیری می باشد. در مقالی جدا آورده می شود.

۲. یعنی هر چه بر مواء لفظ افزوده شود، بر مفهوم بیش تری دلالت می کند.

۳. کشف ۱۸: ۷۸.

در قرآن آیه‌ای نیست مگر آن‌که ظهر و بطن دارد». از امام محمد باقر علیه السلام پرسیدند: مقصود از ظهر و بطن چیست؟ فرمود: «ظهره تنزیله و بطنه تأویله، منه ما قد مضی، و منه ما لم یکن، یجری کما تجری الشمس والقمر»^۱. ظهر قرآن همان دلالت ظاهری قرآن است که از قرائن، از جمله شأن نزول آیه، به دست می‌آید و جنبه خصوصی دارد. ولی بطن قرآن، دلالت باطنی آن است که با قطع نظر از قرائن موجود، برداشت‌های کلی است که از متن قرآن به دست می‌آید و همه‌جانبه و جهان شمول است، لذا پیوسته مانند جریان آفتاب و ماه در جریان است.

این همان برداشت‌های کلی و همه‌جانبه است که از متن قرآن، با دور داشتن قرائن خصوصی به دست می‌آید، و قابل تطبیق در زمان و مکان‌های مختلف که مناسب آن است می‌باشد. اگر چنین نبود هرآینه قرآن از استفاده دائمی ساقط می‌گردید. لذا همین برداشت‌های کلی و جهان‌شمول است که تداوم قرآن را برای همیشه تضمین کرده و آن را هم‌واره زنده و جاوید نگاه داشته است.

برای تأویل معنای سومی آمده و آن تعبیر رؤیا (تعبیر خواب) است که در سوره یوسف هشت بار به کار رفته. در آن‌جا که دو نفر زندانی خواب خود را برای حضرت یوسف بازگو کردند، آن‌گاه تقاضای تعبیر آن را نموده گفتند: «نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ؟» ما را به تعبیر آن آگاه ساز». هم‌چنین است آیات دیگر آن سوره.

معنای چهارمی نیز در قرآن برای تأویل به کار رفته و آن عاقبت الأمر (پی‌آمد) است که همان معنای لغوی تأویل می‌باشد. در سوره اسراء می‌خوانیم: «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا؟» پیمانانه را سرشار نموده و با میزان درست بسنجید که این بهتر و خوش فرجام‌تر است».

ابن تیمیه، معنای دیگری برای تأویل گفته که آن را می‌توان پنجمین معنا فرض کرد. و آن وجود خارجی و وجود عینی هر چیزی است که ابن تیمیه آن را تأویل وجود ذهنی و وجود لفظی و وجود خطی هر چیز می‌داند، زیرا هر چیزی چهار مرحله وجودی دارد: در ذهن، در لفظ، در کتابت و در خارج که وجود عینی هر

۲. یوسف ۱۲: ۳۶.

۱. صفار، بصائر الدرجات، ص ۱۹۵.

۳. اسراء ۱۷: ۳۵.

چیزی است. آن‌گاه گوید: «این وجود عینی، تأویل دیگر وجودها شناخته شده، و مآل هر وجود ذهنی و لفظی و کتبی، همان وجود خارجی و عینی او است». البته آن‌چه را که ابن تیمیه تأویل نامیده دیگران به عنوان «مصدق» عینی و خارجی یاد کرده‌اند. و این یک تغییر در اسم است و در مورد اصطلاح نباید مناقشه کرد.

علامه طباطبایی رحمته‌الله نیز تأویل را وجود عینی خارجی می‌داند، ولی نه به گونه‌ای که ابن تیمیه گفته و اشتباهاً نام مصداق را تأویل گذارده است. به نظر علامه ملاکات احکام و مصالح تکالیف و رهنمودهای شرع، تأویل آن‌ها می‌باشد، زیرا تمامی احکام و تکالیف از آن ملاکات و مصالح واقعی نشأت گرفته‌اند. پس مآلاً همه آن‌ها به او ارجاع می‌گردد و غرض و هدف، صرفاً تحقق او است. (در توضیح این مقال، گفتاری جدا آورده‌ایم.)

در این جا صرفاً با تأویلی سر و کار داریم که در مورد تشابهات به کار می‌رود و معانی دیگر از مقصد ما دور است.

تشابه شانی (نوعی)

در بحث تشابه یک پرسش مهم این است که آیا تشابه در آیات قرآن، نسبی است یا مطلق؟ آیا تشابه بودن آیات یک واقعیّت ذاتی آیات قرآن است و این آیات فی نفسه برای همه تشابه است، گرچه برای دانش‌مندان امکان رفع تشابه فراهم است! یا آن‌که اساساً، برای ارباب بصیرت تشابهی وجود ندارد و وجود تشابه تنها برای آن دسته از مردم است که علم کافی ندارند؟

در پاسخ باید گفت: تشابه برخی از آیات نه نسبی است و نه ذاتی و واقعی، بلکه شانی و نوعی است. به این معنا که برخی آیات، به جهت محتوای بلند و کوتاهی لفظ و عبارت، زمینه تشابه در آن‌ها فراهم است؛ یعنی جای آن‌ها دارد که تشابه ایجاد کند، زیرا تنگی و کوتاهی قالب، موجب گردیده تا لفظ در افاده معنای مراد - که بسیار بلند و پهناور است - کوتاه آید و نارسا جلوه کند. نوعاً افراد، با برخورد با این‌گونه موارد دچار اشتباه و تردید می‌گردند، زیرا ظاهر عبارت نمی‌تواند معنا را

کاملاً در اختیار بیننده یا شنونده قرار دهد. ولی احیاناً کسانی هستند، با سبق اطلاعات و واقف بودن بر رموز معانی و الفاظ وارده در قرآن که دچار این اشکال نگردند؛ لذا تشابه در قرآن شائی و نوعی است، نه نسبی و نه واقعی و همگانی. نمونه‌هایی از آن را در جای خود می‌آوریم.

تشابه اصلی و عرضی

تشابه در آیات قرآن اساساً دو گونه است: اصلی و عرضی. تشابه اصلی آن است که به گونه طبیعی به جهت کوتاهی لفظ و بلندای معنا به وجود آمده است. الفاظ و کلمات موضوعه در لغت عرب، بیش‌تر برای افاده معانی کوتاه و سطحی ساخته شده، گنجایش و کشش آن‌را ندارند تا معانی گسترده و عمیق را افاده کنند. از طرفی هم قرآن ملتزم بود که از الفاظ موضوعه عرب و از شیوه‌های کلامی آنان استفاده کند «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^۱. لذا برای بیان معانی والا به ناچار راه کنایه و مجاز و استعاره را پیمود و این خود، بر عرب غریب می‌نمود. مثلاً آیه «وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى؟»^۲ و چون [ریگ به سوی آنان] افکندی، تو نیفکندی بلکه خدا افکند». اشاره به قدرت ناچیز انسان است در انجام افعال اختیاری خویش، در مقابل عوامل مؤثر در به وجود آمدن آن، که همگی با اذن الهی انجام می‌گیرد. درک این معنا برای عرب آن روز دشوار بود، لذا بوی جبر از آن استشمام می‌گردید.

و نیز آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ. وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ. وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ»^۳؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون خدا و پیامبر شما را به چیزی فرا خوانند که به شما حیات می‌بخشد، آنان را اجابت کنید، و بدانید که خدا میان آدمی و دلش حایل می‌گردد [خود فراموشی]. عاقبت نیز به سوی او برانگیخته می‌شوید.

در این آیه، مسأله حیلولة (حایل شدن خدا میان انسان و قلب او) مطرح شده و این تهدیدی است برای کسانی که از فرامین شرع سرپیچی کنند. اکنون مقصود از

این حیلولة چیست؟

ابوالحسن اشعری و پیروان مکتب وی، از این آیه جبر در حیات و غیر ارادی بودن ایمان و کفر را استفاده کرده گویند: کافری که خداوند مقدر کرده کافر باشد، اگر اراده کند ایمان آورد و اطاعت فرمان خدا نماید، خداوند مانع او می‌گردد. هم‌چنین مؤمنی که خداوند مقدر کرده مؤمن باشد اگر قصد کفر کند، خدا مانع او می‌شود. فخر رازی اشعری این تفسیر را تأیید کرده گوید: «این آیه بر خلاف مکتب معتزله است که قایل به جبر نیستند»^۱.

ولی این آیه چیز دیگری را می‌گوید و مردم را به یک حقیقتی اجتناب‌ناپذیر رهنمون می‌سازد. این آیه می‌گوید که زندگی واقعی، که انسان در آن احساس زنده بودن و برخورداری از نعمت حیات می‌نماید، موقعی به دست می‌آید که به قوانین شریعت احترام نهد و هرکس در سایه قانون از حق شرعی خود بهره‌مند گردد و به حقوق دیگران تجاوز ننماید. چنین جامعه‌ای در آسایش حیات زندگی می‌کند. در سایه شریعت، انسان به واقعیت خویش پی می‌برد و انسانیت بر جامعه حاکم می‌شود. ولی ممکن است انسان سرکش، هم‌چون حیوان درنده، در خواسته‌هایی پست زندگی کند. در چنین جامعه‌ای انسانیت فراموش شده، انسان خود را گم می‌کند. این بزرگ‌ترین عقوبتی است که دامن‌گیر این‌گونه انسان‌ها می‌گردد، لذا انسان با دست خود از خویشتن فاصله گرفته، ره‌سپار عالم بهیمیت می‌گردد. آن‌گاه است که: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»^۲ صدق می‌کند. «وَتَقَلُّبُ أَفْئِدَتِهِمْ وَأَبْصَارُهُمْ، كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ»^۳ پس قلب‌های آنان وارونه و خود را فراموش کرده‌اند. این همان حیلولة خداوندی است. بدین ترتیب مراجعه به سایر آیات نشان می‌دهد که مراد از حیلولة خداوندی، حکومت جبر بر انسان نیست، بلکه این امر در اثر کردار انسان حاصل می‌شود.

نوعاً آیاتی که در رابطه با مبدأ و معاد و مسأله استطاعت (قدرت در اختیار) انسان و مقدار تصرف او در جهان و آیات آفرینش و علل تکلیف و مانند آن بحث

۱. تفسیر کبیر فخر رازی؛ ج ۱۵، ص ۱۴۸ - ۱۴۷.

۳. انعام: ۱۱۰.

۲. حشر: ۵۹.

می‌کنند، در زمره آیات متشابهه قرار دارند، زیرا معانی، بلند و دقیق است ولی الفاظ مستعمل بسیار کوتاه و نارسا است.

مثلاً آیات مشیت و علم و اراده پروردگار، آیه امانت و آیه خلافت و آیات تسخیر آسمان و زمین برای انسان و آیات اذن و آیات هدایت و ضلال و امثال آن متشابه جلوه کرده‌اند، بدین لحاظ نیاز به تأویل صحیح و مستند دارند.

تشابه عرضی در آن دسته از آیات به وجود آمد که در آغاز اسلام متشابه نبوده، مسلمانان با سلامت طبع و خلوص نیت با آن برخورد می‌کردند. بدین لحاظ عموماً معنا و مراد آن‌را به خوبی درک نموده، هیچ‌گونه شبهه‌ای ایجاد نمی‌کرد.

ولی پس از به وجود آمدن مباحث جدلی و مسایل کلامی و رایج شدن برخی مطالب فلسفی، که بسته و گریخته به گونه ناپخته و نارس از یونان به این دیار راه پیدا کرده بود، بر چهره بسیاری از آیات هاله‌ای از غبار ابهام نمودار گشت. آیاتی که تا دیروز از محکومات بود امروز در زمره متشابهاست درآمد. این بر اثر دست‌آویزی‌های ناروای برخی اهل کلام و ارباب جدل بود که چهره تابناک این‌گونه آیات را دگرگون ساخت و از درخشش و تابش اولی خود فرو افکند. مثلاً آیه «وَجُوهٌ يُّومِنُ نَاصِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»؛ چهره‌هایی در آن روز شکفته است، زیرا به پروردگار خویش چشم دوخته است». این آیه - بر حسب استعمالات متعارف عرب - چشم داشتن به جای‌گاه بلند پروردگار را می‌رساند.

زمخشری گوید: «سمعت سرویة مستجدیة بمكة وقت الظهر، حين یغلق الناس أبوابهم و یأوون الی مقائلهم، تقول: عَیْنَتِی تُؤَیِّظِرَةُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَیْکُمْ»؛ دخترکی از مردمان سرو^۱ را دیدم به هنگام نیم‌روز، موقعی که مردم در آسایش لمیده بودند، گدایی می‌کرد و چنین می‌گفت: چشمان کوچک من، به خدا و شما مردم دوخته است».

این آیه، همانند گفتار این دخترک عرب، چیزی جز چشم داشتن و حالت توقع به خود گرفتن را نمی‌رساند و عرب به طبع سلیم خود می‌داند که این‌گونه تعبیر، جز

۲. کشف، ج ۴، ص ۶۶۲.

۱. قیامه ۷۵: ۲۳-۲۲.

۳. سرو. دهکده بزرگی در نزدیکی مکه بوده که مردمان مفلوک و بیچاره‌ای داشته.

معنای یاد شده را افاده نمی‌کند. اکنون چرا مانند ابوالحسن اشعری (متوفای ۳۲۴) که شیخ اهل سنت و جماعت و سرکرده اشاعره تا امروز به شمار می‌رود، این آیه را دگرگون ساخته، آن را به معنای «رؤیت بصر» گرفته است؟! اشعری می‌گوید: «نظر سه گونه است: نظر اعتبار، نظر انتظار و نظر رؤیت». آن‌گاه گوید: «نظر اعتبار (عبرت جستن) در قیامت جایی ندارد. نظر انتظار با حرف «الی» مقرون نگردد؛ مانند آیه «فَنَظَرَةٌ يَوْمَ يَرْجِعُ الْوَسْلُونَ»^۱ پس مراد از آیه چیزی جز نظر رؤیت نباشد.

در جواب این پرسش که چرا «الی ثواب رها» را تقدیر نگیریم؟ می‌گوید: «در قرآن خالی از این تقدیر آمده، باید به ظاهر کلام بسنده شود». در پاسخ از آیه «لَا تُذِرْكُمُ الْأَبْصَارُ»^۲ می‌گوید: «مقصود درک بصری در این جهان است نه جهان آخرت. یا آن‌که کافران از درک لذت رؤیت پروردگار، در دو جهان محرومند»^۳.

ولی او ندانسته که نظر توقع (چشم داشت) در کلام عرب با حرف «الی» استعمال می‌شود. شاعر عرب می‌گوید:

«انسی اليك لما وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغني الموسر»^۴

و در سخن دخترک (سرویه)، نظر به سوی خدا و مردم، هر دو یک‌نواخت، با حرف «إلی» قرین بود و آیه کریمه از همین قبیل است.

هم‌چنین آیه «الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^۵ روشن است که مقصود سلطه و استیلاء بر عرش تدبیر است. «عرش» کنایه از علم به تدبیر جهان می‌باشد، کما این‌که «کرسی» کنایه از سلطه و فراگیری سلطنت و حکومت پروردگار است. استیلاء بر عرش تدبیر همان «استواء علی العرش» است. این معنا هیچ‌گاه موجب شبهه نبوده است تا ارباب جدل آن را به ظاهر لفظی گرفته و به معنای تکیه زدن بر تخت سلطنت پنداشته و لازمه آن را جسمیت در ساحت قدس الهی دانسته‌اند.

ابن بطوطه در سفرنامه خویش آورده: «وارد مسجد دمشق شدم، ابن تیمیه را بالای منبر دیدم سخن از جسمیت خدا می‌گفت و از نشستن خدا بر تخت سلطنت

۲. انعام ۶: ۱۰۳.

۱. نمل ۲۷: ۳۵.

۳. ر.ک: الابانة؛ ص ۱۹ - ۱۰. اللع؛ ص ۶۸ - ۶۱.

۵. طه ۲۰: ۵.

۴. ر.ک: التمهيد؛ ج ۳، ص ۹۷.

حکایت‌ها می‌بافت. آن‌گاه گفت: خداوند از عرش خود نزول اجلال می‌فرمایند مانند من که از منبر فرود می‌آیم. آن‌گاه بلند شده چند پله فرود آمد، که غوغا بلند شد...^۱ در صورتی که این‌گونه استعمال در متعارف عرب همان معنای استیلاء را می‌دهد، شاعر گوید:

«قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف و دم مهراق؛
بشر، بر عراق مستولی گردید بدون شمشیر زدن و ریختن خونی.»
نیز آیه «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ»^۲. استعمال لفظ «ساق» در متعارف عرب کنایه از شدت و وخامت امر است، چنان‌چه گفته‌اند: «و قامت الحرب علی ساق؛ جنگ بر پا ایستاد». یعنی شدت گرفت. کشف ساق کنایه از آمادگی کامل برای انجام کار است. یعنی دامن به کمر زدن، زیرا لازمه آن کشف ساق پا است.

این آیه طبق استعمال متعارف بر آن دلالت دارد که روز قیامت اوضاع شدت یافته، رو به وخامت می‌گذارد و کفار در حالت سختی قرار می‌گیرند. چنان‌چه زمخشری در کشاف گفته است^۳. ولی اشاعره و اهل تجسیم آن را به ظاهر لفظ گرفته گفته‌اند: مقصود، ساق پای خداست که در آن روز برهنه شود و کفار مأمور به سجود گردند و نتوانند^۴.

تشابه در تفسیر دیگران

برای احکام و تشابه تفاسیر بسیاری گفته‌اند، که بیش‌تر درهم و متداخل بوده و با اندک تفاوتی قابل افتراق و جدایی نمی‌باشند. برخی تعیین مصداق کرده یا متشابهات را با مبهمات اشتباه گرفته‌اند.

علامه طباطبایی رحمته‌الله تا شانزده وجه در تفسیر خود آورده و برخی بیش‌تر که ذیلاً بدان اشاره می‌رود:

۲. قلم: ۶۸: ۴۲

۱. رحلة ابن بطوطه، ج ۱، ص ۵۷

۳. تفسیر کشاف؛ ج ۴، ص ۵۹۴-۵۹۲

۴. ر. ک: التمهید؛ ج ۳، ص ۱۵۲ و ص ۱۴۴

مثلاً از ابن عباس روایت شده آیات محکمه از قبیل آیه «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً»^۱ و متشابهات از قبیل حروف مقطعه در اوایل سور است. برخی گفته‌اند آیات منسوخه، متشابهاتند و آیات ناسخه محکمات؛ یا آن‌که محکمات، آیات الاحکام و متشابهات دیگر آیات می‌باشند؛ محکمات، آیات مربوط به قصص انبیا و امم سالفه و متشابهات، ابهامات و در این آیات می‌باشد؛

آیات متشابهات آیاتی است که درباره صفات باری تعالی آمده است؛^۲
 متشابهات آیات مربوط به احوال و احوال روز قیامت و آخرت است؛^۳
 متشابه آن است که مجمل (مبهم) باشد و معنای روشنی نداشته باشد؛
 متشابه مفهومی پیچیده و سر درگم دارد و محکم دلیل روشن و استوار دارد؛
 متشابه آن است که راه رسیدن به معنای آن بسته است، ولی برای محکم راه باز است؛

متشابه آن است که بیش از یک معنا را متحمل است، ولی محکم بیش از یک معنا را متحمل نیست؛

متشابه آن است که به بیان و توضیح نیاز دارد و محکم نیاز ندارد؛
 متشابه آن است که عقل برای رسیدن به کنه آن راه ندارد و محکم راه دارد؛
 متشابه آن است که ظاهر عبارت آن مقصود نیست، ولی ظاهر محکم مراد است؛
 محکمات آن است که همگی در تفسیر آن اتفاق نظر دارند، ولی در متشابه اتفاق ندارند؛

متشابه آن است که تفسیر آن مشکل آید، ولی تفسیر محکم مشکل نباشد...^۴

۱. انعام ۶: ۱۵۱.

۲. ابن تیمیه، المنار، ج ۳، ص ۱۶۷.

۳. شیخ محمد عبده، المنار، ج ۳، ۱۶۷.

۴. ر.ک: تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۴۲ - ۳۱. المنار، ج ۳، ص ۱۶۵ - ۱۶۳.

دو فرضیه دیگر

اخیراً، دو فرضیه دیگر در تفسیر محکم و متشابه ارائه شده که کاملاً غریب می نمایند:

۱. مرحوم طالقانی برای قرآن دو حالت فرض کرده: پیش از نزول و پس از نزول. حالت پیش از نزول را محکم و حالت پس از نزول را متشابه دانسته گوید: «قرآن دارای دو وجود و دو مرحله است، مرحله پیش از نزول و تنزیل و مرحله پس از نزول. قرآن، پیش از نزول محکم، ثابت، کلی و نامتغیر است. آن کتاب محکم و مکنون و جمعی پیش از نزول، ام‌الکتاب است که برتر از حواس و اندیشه‌ها است و به زبان عربی هم نمی باشد. اصول ثابتی هستند؛ قوانین ثابت جهان و انسان، معرفت مبدأ و توحید و صفات علیا، رابطه خلق با خالق، مراحل معاد، تکامل، مسؤولیت و تعهد انسان، احکام کلی عقلی و عملی، فروع نظری، فکری و عملی، همه از آن «ام‌الکتاب» ناشی می شوند.

آن کتاب محکم و حکیم و ام‌الکتاب و محفوظ و مکنون، در ظروف اندیشه‌های گوناگون و زمان‌ها و مکان‌ها و شرایط و استعدادها، به صورت کلمات و آیات متفرق و تفصیل‌ها، تبیین گردیده و قرائت شده است. در نتیجه این آیات مفصل و تنزل یافته همان محکومات و ام‌الکتاب است که در لباس عبارات و کلمات درآمده و متشابه گردیده است. «اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً»^۱. متشابهات تنها همین نیست که تشابه در مقصود و معنا داشته باشد، بلکه متشابه از جهت تشابه با محکومات هم هست»^۲.

در این گفتار دو اشتباه به چشم می خورد:

اولاً؛ تشابه شبهه‌انگیز و فتنه‌آفرین، با تشابه به معنای هم‌آهنگ و یک‌سان بودن مشتبه شده است. در آیه ۷ سوره آل عمران، متشابهات زمینه‌ای برای فتنه‌جویان شمرده شده است و قسمتی از آیات قرآنی چنین‌اند؛ از قبیل آیات صفات و آفرینش و شناخت... که در گنجایش فهم کوتاه اندیشان درست نیاید. ولی در آیه ۲۳ سوره

زمر، وصف تمامی کتاب آمده و همه آیات و سور قرآنی، زیبا و فریبا با محتوایی بلند و بیانی رسا جلوه گر شده‌اند. تفاوت و اختلافی در میان نیست و این خود شاهد بر صدق کلام خدا است. خلط کردن میان این دو مفهوم شایسته نیست، بلکه یک نوع تفسیر به رأی به شمار می‌رود.

ثانیاً؛ روشن نیست چرا فرض دو مرحله‌ای بودن نزول قرآن، که دارای دو وجود عرشی و فرشی است (گفتار علامه طباطبایی در باره نزول دفعی و تدریجی قرآن)، در مورد محکم و متشابه قرآن آورده شده است؟

اساساً این سؤال مطرح است که قرآن صریحاً گفته: «مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ، هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ، وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ»^۱، برخی «محکمت» و برخی «متشابهات» و مقصود همین قرآن موجود است که بر دو بخش تقسیم شده، ولی چرا صاحب مقال، کل قرآن را در دو مرحله فرض کرده که در مرحله علیا، محکم و در مرحله سفلی، متشابه است. آن‌گاه چگونه مردم به مرحله علیا دست یابند؟! در حالی که از نزدیک شدن به متشابه (مرحله سفلی) ممنوع می‌باشند؟!

۲. نظریه دوم از برخی گروه‌های التقاطی که افکار الحادی خود را در پوشش اسلام جلوه می‌دهند^۲ ارائه شده:

محکمات آیاتی هستند که اصول اساسی و دیدگاه‌های کلی مکتب را بیان می‌کنند. این اصول استوار و پابرجا بوده، به مثابه حقایقی ثابت و پایدار می‌باشند؛ از قبیل اصل هدایت، زوال باطل و پیروزی مستضعفین و محرومان. آیات متشابه - متقابلاً - مشتمل بر مطالبی است که خود «اصل» نیستند، اما منبعث از اصول می‌باشند، لذا فاقد خصلت ثبات و پایداری هستند. محکمات نقش استراتژیک دارند و متشابهات تاکتیک‌هایی برای پیاده کردن آن‌ها می‌باشد، لذا در هر زمانی این متشابهات و فروع و تاکتیک‌ها متغیر و متبدل می‌شوند. متشابهات در حوزه علوم واقع شده که پیش‌رفت علوم طبیعی، سیاسی و اقتصادی باعث قبض و بسط آن‌ها می‌گردد و بلکه در زمان متأخر ضد ارزش و ارتجاعی قلم داد می‌شوند. بنابراین تمامی آیات الاحکام، اعم از ناسخ و منسوخ جزء متشابهات هستند و نقش

۲. گروه منافقین موسوم به مجاهدین خلق.

تاکتیکی و مرحله‌ای را ایفا می‌کنند، لذا هم‌چنان باب نسخ در احکام قرآن باز است. گویند: اعتقاد به استمرار نسخ برای خیلی‌ها واقعاً امری دشوار است. این دشواری نشان‌دهنده یک محافظه‌کاری ویران‌کننده‌ای است که طی قرن‌ها سکون و تحجّر بر اندیشه و ایدئولوژی اسلامی عارض شده است. اینان گمان می‌کنند که اگر معتقد به استمرار نسخ باشند عظمت و تقدس قرآن خدشه دار می‌گردد در حالی که با این موضع‌گیری‌ها، عظمت قرآن نفی می‌شود و شایسته‌قرار گرفتن در موزه آثار باستانی می‌شود.^۱

این نظریه، اصول و قواعد شریعت و فروع متفرعه برآن را، به جای محکّمات و متشابهات قرآن گرفته است.

شریعت اسلام دارای اصولی ثابت و نامتغیر است که به نام «قواعد» خوانده می‌شوند. تمام احکام فرعی که با شرایط متحول زمان و مکان قابل تغییر و تبدیل است برآن اصول ثابت متفرع می‌باشند. یک فقیه آگاه به احوال و اوضاع زمانه می‌بایست جریانات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی حاضر را از دیدگاه آن قواعد ارزیابی کند، صحت و سقم، سالم و فاسد بودن آن‌ها را بر وفق همان اصول و در چارچوب همان قواعد و پایه‌ها بررسی نموده و تشخیص دهد. این تحول بر اساس مقتضیات زمان و ناشی از اجتهاد است و به نسخ آیات ربطی ندارد، زیرا نسخ در احکام کلی است نه در فروع و جزئیات متفرعه. علاوه، این تغییر و تحول در احکام قرآن نیست، زیرا احکام وارده در قرآن همان احکام کلی و ثابت و اصولی است. اساساً در قرآن حکمی که قابل تغییر باشد وجود ندارد، قرآن با تمام محتویاتش جاودانه است.

چرا در قرآن تشابه وجود دارد؟

اکنون با روشن شدن عوامل تشابه و دوگونه بودن تشابه در قرآن، جواب این پرسش ساده می‌شود. یک گروه از متشابهات تشابه عرضی است که بر قرآن تحمیل شده است. این گروه از آیه‌های متشابهه برابر با اسلوب و شیوه‌های متعارف عرب

بیان شده و خالی از هرگونه غموض و پیچیدگی بوده، در آغاز هرگز ایجاب شبهه نمی‌کرده‌است. سپس در پی درگیری‌های عقیدتی و فکری که در میان گروه‌های مختلف مسلمانان رخ داد، فاجعه «تشابه» دامن‌گیر بسیاری از آیات قرآن گردید.

وجود گروه دوم متشابهات، تشابه اصلی، کاملاً طبیعی می‌نماید؛ زیرا این‌گونه تشابه در اثر بیان معانی ژرف توسط الفاظ متداول عرب - که برای معانی سطحی ساخته شده - پدید آمد. قرآن در افاده معانی عالیه راهی پیموده که هم برای عامه مردم جنبه اقتناعی داشته‌باشد و هم علما و دانش‌مندان را متقاعد سازد. لذا در بیانات خود، بیش‌تر فن خطابه و برهان را به هم آمیخته، از مشهورات و یقینیات، هر دو یک واحد منسجم ساخته‌است. با آن‌که در ظاهر این دو فن از هم متنافرند، میان آن‌ها سازش داده‌است؛ و این خود، یکی از دلایل اعجاز قرآن به‌شمار می‌رود. \

ابن رشد اندلسی - دانش‌مند و فیلسوف معروف - (متوفای سال ۵۹۵) در این زمینه می‌گوید: «مردم، در برخورد با تعالیم عالیه شریعت سه دسته‌اند:

دسته اول، کسانی‌اند که از حکمت متعالیه برخوردار بوده، صاحب فکر و اندیشه‌اند، در برخورد با حوادث استوار و با متانت رفتار می‌کنند.

دسته دوم، عامه مردم هستند که طبقه جمهور را تشکیل می‌دهند. اینان ممکن است نخبندان با علم و دانش سروکاری نداشته باشند اما طبعی سلیم، نیتی پاک و دلی تابناک دارند.

دسته سوم، میانه این دو قرار دارند، نه از طبقه علمای راستین به‌شمار می‌روند و نه خود را از جمهور مردم به‌حساب می‌آورند. خود را از سطح همگانی برتر و در ردیف دانش‌مندان می‌دانند، در صورتی که صلاحیت عرض اندام در آن عرصه والا را ندارند».

گوید: «تشابه، صرفاً درباره دسته سوم است، زیرا دانش‌مندان در سایه دانش سرشار خود و با اندیشه و متانت شایسته خویش که در راه رسیدن به حقایق مبذول می‌دارند، هرگز تشابهی بر سر راه آنان قرار نمی‌گیرد. طبقه جمهور، با ذهن صاف و ساده‌ای که دارند، هیچ‌گاه شبهه‌ای در تعالیم شریعت احساس نمی‌کنند، زیرا به ظاهر الفاظ و تعابیر بسنده کرده، نگرانی به خود راه نمی‌دهند».

گوید: «تعالیم شریعت، هم چون غذای سالم و پاکیزه برای بدن‌های سالم و طبع‌های ناکوده، نافع و مفید خواهد بود. که بیش‌ترین مردم را تشکیل می‌دهند. گرچه برای برخی که در اقلیت‌اند زیان آفرین می‌گردد، چنان‌چه خداوند فرموده: «وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ»^۱؛ یعنی در سایه تعالیم الهی گم‌راه نمی‌گردد، جز کسانی که از مرز طبیعی مردمی بیرون زده‌اند. این حالت، صرفاً در برخی از آیات برای برخی از مردم رخ می‌دهد و در آیاتی است که از عالم ماورای حس سخن گفته، که در عالم شهود همانندی ندارد. لذا برای تقریب به اذهان، از نزدیک‌ترین چیزی که بتواند شاهد و مثالی باشد تا واقع را ارائه دهد، استفاده کرده‌است. همین امر سبب گردیده تا برخی به ظاهر مثال اخذ کرده، تصور کنند آن‌چه در تعبیر آمده عین واقع است، از این‌رو در حیرت و شک باقی می‌مانند. متشابهات که موجب شبهه می‌گردند، از این قبیل هستند. ولی نه برای دانش‌مندان و نه برای طبقه جمهور، زیرا اینان از سلامت طبع و صحت نفس برخوردارند، غذای سالم برایشان کاملاً نافع و مفید می‌افتد. ولی بیرون از این دو دسته کسانی‌اند مریض، که نفسی ناسالم دارند، غذا هرچند کامل و سالم باشد، بر مذاق اینان لذت‌بخش و نافع نخواهد بود. لذا خداوند فرموده: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ»^۲؛ اما کسانی که در دل‌های‌شان انحراف است، برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دل‌خواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند.

گوید: «اینان، همان ارباب جدل و صاحبان مکتب‌های کلامی می‌باشند». و نیز می‌گوید: «شریعت در تعالیم و برنامه‌های خویش، روشی در پیش گرفته تا طبقه جمهور بهره‌مند شده و هم دانش‌مندان پذیرا باشند. از این‌رو قرآن الفاظ و عبارت‌هایی به کار برده که برای هر دو گروه قابل درک باشد. عامه مردم به ظاهر مثال بسنده کرده، گمان می‌برند مورد مثال چیزی همانند آن و نزدیک به آن می‌باشد و به همین اندازه قناعت کرده و پیش‌تر نمی‌روند و دانش‌مندان نیز حقیقتی را که در طی مثال نهفته دریافت می‌کنند.

مثلاً چون «نور» رفیع‌ترین موجود در عالم حس به شمار می‌رود، آن‌را مورد مثال

قرار داده و گفته است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...»^۱ و با این گونه تصوّر برای طبقه جمهور امکان درک موجودات ماورای حسّ فراهم گردیده است، به این معنا که از آن چه هست با کمک قوه متخیّله خود سنجیده، برایشان قابل پذیرش خواهد بود. آن گاه که شریعت در صفات باری تعالی سخن بگوید، راه شک و شبهه را بسته است. پس هرگاه بگوید خدا نور است، حجابی از نور دارد. مؤمنان او را در آخرت نظاره کنند هم چون آفتاب در بلندای روز. برای جمهور هیچ گونه شک و شبهه ای رخ نمی دهد و به ظاهر این تعبیر گرفته بی تردید می پذیرند.

هم چنین برای علما شبهه ای دست نمی دهد، زیرا می دانند که مقصود از این گونه تعبیر تنها مزید علم و یقین است. چه بسا اگر به عامه مردم گفته شود که این تعبیر، ظاهری بیش نیست و حقیقت جز این است، در آن صورت نپذیرفته اصلاً زیر بار نروند، زیرا پیش خود چنین تصوّر می کنند که هر چه قابل حس نباشد وجود ندارد و هر نا محسوسی با عدم مساوی است. مثلاً اگر گفته شود: در آن جا موجودی هست که دارای جسم نیست و هر چه از لوازم جسمیت می دانند در او نیست، امکان تخیل از آنان برداشته شده و چنین چیزی را معدوم مطلق می پندارند. مخصوصاً اگر به آنان گفته شود نه از جهان بیرون است و نه در درون جهان جایی دارد. نه بالا است و نه پایین. لذا هرگز شریعت تصریح به نفی جسمیت نفرموده، صرفاً گفته: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ...»^۲. «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ...»^۳.

گوید: «و اگر تأمل کنی خواهی یافت که شریعت با آن که برای مردم در إفاده این گونه معانی به مثال پرداخته و راهی جز این وجود نداشت تا آنان را به پذیرش و دارد، در عین حال علما را بر دقایق و اسرار این گونه تعبیر واقف ساخته، حقایق را برایشان مکشوف نموده است.»^۴

پروشن است در تشبیه غیر محسوس به محسوس، بهترین مثالی که می تواند

۲. شوری ۴۲: ۱۱.

۱. نور ۲۴: ۳۵.

۳. انعام ۶: ۱۰۳.

۴. ر. ک: ابن رشد اندلسی، الکشف عن مناهج الأدلة؛ ص ۸۹ و ۹۷-۹۶ و ۱۰۷.

کاملاً نمودار ذات حق تعالی باشد همان تشبیه به نور است. حقیقتی که: «الظاهر فی نفسه و المظهر لغيره؛ خود نمودار خود است، و نمود هر چیزی به او بستگی دارد». حقیقتی که: «فی‌عین الظهور، هو فی غایة الخفاء؛ خود، پیداترین موجود در جهان هستی است، ولی در عین حال حقیقت و کنه آن در نهایت خفا و پنهان از دیدگان است. تاکنون کسی به حقیقت آن راه نیافته و نخواهد یافت».

این‌گونه صفات و نعوت که خاصّ ذات پروردگار است، ماندنی برای آن - در جهان حسّ و شهود - جز نور نمی‌توان یافت. در این زمینه امام‌فخر رازی و شیخ محمد عبده و علامه طباطبایی، شیوه ابن رشد را دنبال کرده‌اند.^۱

تأویل متشابهات را چه کسی می‌داند؟

این سؤال به دو گونه قابل طرح است:

اولاً؛ از ظاهر تعبیر قرآن چه استفاده می‌شود؟

ثانیاً؛ به‌طور کلی، آیا امکان دست‌رسی به معانی آیات متشابهه برای پویندگان

فراهم است؟

علامه طباطبایی رحمته‌الله از ظاهر آیه انحصار فهمیده و تلقی نموده که علم به تأویل متشابهات، صرفاً مخصوص پروردگار است؛ برای دیگران جز سر تسلیم فرود آوردن راه دیگری نیست. ولی با قطع نظر از ظاهر آیه، باید راه دست‌رسی به حقایق نهفته آیات متشابهه برای پویندگان باز باشد. این نظریه‌ای است که علامه بزرگوار در این زمینه ارائه فرموده‌اند. اکنون سخنی چند درباره این نظریه:

نیاز به توضیح ندارد که بسته بودن راه برای رسیدن به حقایق نهفته قرآن، که گنجینه معارف الهی به‌شمار می‌رود، هرگز قابل قبول نیست و آیه «أَفَلَا يَسْتَدْبِرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا؟» آیا در قرآن نمی‌اندیشند؟ یا [مگر] بر دل‌های‌شان قفل‌هایی نهاده شده است؟» جایی برای این گمان باقی نمی‌گذارد. اگر فرض شود در قرآن آیاتی وجود داشته‌باشد که آحاد مسلمانان و علما و

۱. ر.ک: تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۷، ص ۱۷۲. رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۳، ص ۱۷۰. علامه طباطبایی، تفسیر

۲. محمد ۴۷: ۲۴.

المیزان، ج ۳، ص ۶۲ - ۵۸.

دانش‌مندان و امامان و پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله تماماً از محتوای آن آگاهی نداشته باشند، حتماً مقام حکمت الهی زیر سؤال می‌رود. چگونه است کتابی که به عنوان هدایت بشریت برای ابدیت نازل گردیده، مواضع ابهامی داشته باشد که هیچ‌کس، حتی رسول اکرم صلی الله علیه و آله به کشف آن دست‌رسی نداشته باشد؟! قطعاً این فرضیه محالی است و از دیدگاه حکمت باری تعالی کاملاً به دور است.

علامه طباطبایی در رابطه با آیه، چنین گوید:

«ظاهر کلام آن است که جمله «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ...» استینافیه باشد، سخن از سرگرفته شده عطف به ما سبق نباشد، زیرا این جمله، عدل جمله «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ...»^۱ است و تقدیر کلام چنین است: «أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تشابه... و اما الراسخون في العلم فيقولون آمنا به...» که فرق میان دو گروه در این است: گروه نخست با سوء نیت به سوی آیات متشابهه می‌روند، ولی گروه دوم با خلوص نیت و قلبی پاک و سلیم، در مقابل آیات متشابهه سر تسلیم فرود می‌آورند.

علاوه، اگر «واو» عاطفه بود، و لازمه اش آن بود که راسخون فی العلم تأویل آیات متشابهه را بدانند، هرآینه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرد شاخص این گروه بود و می‌بایست او را جدا ذکر می‌کرد و این‌گونه می‌گفت: «و ما يعلم تأويله الا الله و الرسول و الراسخون فی العلم...» زیرا تشریف مقام رسالت چنین اقتضایی را دارد، چنان‌چه در موارد بسیاری این جدا سازی انجام شده؛ مانند «آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ الْمُؤْمِنُونَ»^۲ و «هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا»^۳ و دیگر آیاتی از این قبیل...

پس ظاهر آیه، آن است که علم به تأویل، به خدا اختصاص دارد اگرچه منافاتی ندارد که با دلیلی دیگر استثنایی بر آن وارد گردد. چنان‌چه آیات اختصاص علم غیب به خدا با آیه «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ»^۴ استثناء خورده است.

لذا آن آیه تنها یک بُعد از شؤون راسخون فی العلم را بیان نموده، که همان سر تسلیم فرود آوردن در مقابل چنین آیات و متزلزل نگردیدن در مقابل شبهات است.

۲. بقره ۲: ۲۸۵.

۴. جن ۷۲: ۲۶-۲۷.

۱. آل عمران ۳: ۷.

۳. آل عمران ۳: ۶۸.

لکن با دلیل دیگر ثابت گردیده که راسخون فی العلم تأویل متشابه را می دانند و امکان دست‌رسی به حقایق نهفته قرآن برایشان میسر است^۱.

فخر رازی در این زمینه افزوده: «عطف در آیه، از ذوق فصاحت به دور است. و اگر عطف می بود، بایستی جمله «يقولون آمنا به...» را با «واو» حالیه قرین نماید، این گونه: «و هم يقولون...» یا «و يقولون...»^۲.

این تمامی آن چیزی است که در این رابطه گفته شده، جز آن‌که از نکات زیر نباید غفلت کرد:

۱. «اما» - که حرف تفصیل است - لزومی ندارد حتماً عدل دیگر جمله آورده شود، زیرا موقعی که با آوردن یکی از دو عدل، عدل دیگر روشن است، نیازی به آوردن ندارد. «و حَذُّفُ مَا يُعْلَمُ جَائِزٌ» مخصوصاً در کلام عرب، به ویژه قرآن کریم، ایجاز در حذف کمال مطلوبیت دارد. در سوره نساء می خوانیم: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا. فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ، فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَ فَضْلٍ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا»^۳. یعنی: و اما الذين كفروا... فلا تشملهم الرحمة ولا يهتدون سبيلاً...

در سوره قصص پس از آن‌که سرگذشت ملت‌های سرکش و نافرمان را یادآور می شود و عاقبت کار آنان را گوشزد می کند، درباره صالحان چنین می گوید: «فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحاً فَقَسَى أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ»^۴.

در سوره جن پس از بیان حال بندگان صالح، درباره طالحین گوید: «وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا»^۵.

در تمامی این موارد، به جهت روشن بودن مطلب از آوردن عدل دیگر خود داری شده است.

نظر دیگر آن است که أحياناً عدلی نیاز ندارد تا مذکور افتد یا مقدر باشد. چنان‌چه شاعر در هجو قبیله‌ای از بنی عبدشمس، که فرار را بر قرار ترجیح داده بودند، گوید:

۱. ر.ک: تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۲۷ - ۲۶.

۳. نساء ۴: ۱۷۵ - ۱۷۴.

۲. ر.ک: تفسیر کبیر، ج ۷، ص ۱۷۷.

۵. جن ۷۲: ۱۵.

۴. قصص ۲۸: ۶۷.

«فَأَمَّا الْقِتَالَ، لَا قِتَالَ لَدَيْكُمْ وَلَكِنْ سِيرًا فِي عَرَاضِ الْمَوَاكِبِ»^۱

۲. عنوان «راسخون فی العلم» نمی تواند، عدل «فی قلوبهم زیغ» باشد، زیرا هیچ گونه تقابلی بین این دو عنوان وجود ندارد. در مقابل کسانی که طبعی آشفته و قلبی واژگون دارند، کسانی می باشند که طبعی سالم و دلی آرام در اختیار دارند. در مقابل دانش مندان و پویندگان علم حقیقی، جاهلان و وازدگان دانش قرار دارند. لذا دو عنوان فوق نمی توانند عدل یک دیگر باشند.

۳. از باب «تناسب حکم و موضوع» بایستی خبری که بر عنوان «راسخین فی العلم» مترتب می گردد، با مقام علم و دانش متناسب باشد. لذا اگر مقصود آن باشد که راسخون فی العلم، ندانسته سر تسلیم فرود می آورند لازم بود که در عنوان موضوع، خلوص در ایمان مطرح گردد، زیرا مقتضای ایمان پاک، تسلیم محض است. ولی مقتضای علم و دانش پویایی و فحص است که تا چیزی را نداند و نفهمد تسلیم نگیرد. خلاصه، تناسب حکم و موضوع ایجاب می کند که اخبار از این عنوان بلند و والا، چیزی متناسب با دانستنی ها باشد، نه با نادانستنی!

۴. و اما درباره آن که چرا رسول الله را از گروه راسخین فی العلم جدا نساخته؟ باید گفت: چرا جدا بسازد؟! آیا چون در برخی آیات جدا ساخته لازمه اش آن است که در همه جا باید جدا سازد؟! این «التزام بما لا یلزم» است و هیچ موجبی ندارد. در بسیاری از موارد، که عناوینی، به گونه گروهی مورد ستایش قرار دارد، رسول اکرم صلی الله علیه و آله در جمع گروه قرار گرفته و جدا نگردیده است. مثلاً در سوره آل عمران می خوانیم: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ...»^۲. در این آیه قطعاً، رسول اکرم صلی الله علیه و آله در زمره ارباب علم و شهادت دهندگان به وحدانیت حق تعالی می باشد. آیاتی از این قبیل بسیار است که افرادی به طور گروهی مورد ستایش قرار گرفته اند و پیامبر گرامی نیز در جمع آنان حضور داشته، شمع محفل بوده است.

۵. جمله «یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...» در موضع حال قرار گرفته و این حالت - که حاکی از ایمان ثابت است - موجب گردیده است تا موضع حکمت الهی را در نظر بگیرند و

۱. یعنی: جنگ شما را نشاید جز آن که در کنار گروه های مردم در حرکت باشد.

۲. آل عمران ۳: ۱۸.

برای رسیدن به حقایق نهفته، در پس آیات متشابهه، پی جور شوند، زیرا در سایه علم و دانش استوار بوده، مضطرب نمی گردند و در مقابل آیات متشابهه نگران نمی شوند و چنین می اندیشند که آیات متشابهه از همان منبعی صادر گشته که آیات محکمه نشأت گرفته است. پس باید در پس پرده چیزهایی باشد که ظاهر لفظ نمودار آن نیست. از همین نقطه حساس، حرکت تحقیق و پویا شدن آغاز می گردد و عاقبت جوینده یابنده است. پس این جمله إلحاقی، نمایانگر نقطه آغاز حرکت به سوی دانستنی ها است و از این راه، راسخون فی العلم، به تأویل آیات متشابهه پی می برند.

۶. جمله حالیه اگر با فعل مضارع مُثَبَّت آغاز شود، از «واو» باید خالی باشد. ابن مالک گوید:

«وَأَذَاتٌ بَدَءٌ بِمَضَارِعٍ ثَبَّتَ حَوْثٌ ضَمِيرًا وَمِنْ الْوَاوِ خَلَّتْ»

معلوم نیست فخر رازی گفتارش را که مخالف گفته ادبا است از کجا آورده! برای نمونه: زمخشری در کشف (ج ۱، ص ۳۳۸)؛ ابن قتیبه در تأویل مشکل القرآن (ص ۷۲)؛ ابوالبقاء در إملاء ما من به الرحمان (ج ۱، ص ۱۲۴)؛ سید مرتضی در امالی (ج ۱، ص ۴۴۲ - ۴۳۱، مجلس ۳۳)؛ زرکشی در برهان (ج ۲، ص ۷۳)؛ طبرسی در مجمع البیان (ج ۲، ص ۴۱۰)؛ شیخ محمد عبده در المنار (ج ۳، ص ۱۶۷) و دیگر اقطاب علم و ادب، به اتفاق آرا مسأله «حال» بودن جمله «يَقُولُونَ آمَنَّا...» را ترجیح داده اند.^۱

۷. علاوه حتی اگر جمله «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ...» را مستأنفه بدانیم، مدلول آیه آن نخواهد بود که باب علم به تأویل، در متشابهات قرآن بر روی همگان بسته است، زیرا حصر در عبارت «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» اضافی است و جنبه منفی آن مقصود می باشد؛ مانند «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»، «لَا مُؤَثَّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا لِلَّهِ»، «لَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ» و غیره که مقصود نفی صفت از دیگران است. انحصار آن در راستایی است که به خدا منتهی می شود، لذا در آیه «عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى

مِنْ رَسُولٍ^۱ تَهَاوُتِي وجود ندارد و با «لَا يَعْلَمُ الْغَيْبُ إِلَّا اللَّهُ» منافاتی نخواهد داشت. اضافه آن که، برخلاف مقتضای بلاغت است که خداوند حکیم کتابی را به عنوان دستور زندگی و راه‌نمای هدایت بر مردم عرضه بدارد، سپس به آنان بگوید: درون آن، فرازهایی وجود دارد که حتماً قابل فهم نیست و راه رسیدن به آن بر روی همگی شما بسته است. معقول نیست چنین سخنی از حکیم صادر گردد. آری معقول است بگوید فرازهایی وجود دارد که به ظاهر مشتبه و موجب دست‌آویز کج‌دلان می‌گردد، که کلید فهم آن در دست ماست و تنها از جانب ما به آن هدایت می‌شوید. پس حصر در آیه، صرفاً جنبه سلب دارد و علم به تأویل را تنها از کج‌دلان و کج‌اندیشان نفی می‌کند.

نمونه‌هایی از آیات متشابهه

پیش از این یادآور شدیم که تشابه در آیات قرآن دو گونه است: تشابه اصلی و تشابه عرضی. تشابه اصلی آن بود که کوتاهی لفظ موجب نارسایی در افاده بلندای معنا شده و احیاناً شبهه‌انگیز شود. این آیات بیش‌تر در رابطه با اصول معارف و معرفت شناختی است. اشاره شد که تعداد این قبیل آیات متشابهه نسبت به مجموع آیات قرآنی اندک است و با مراجعه به آیات محکمه که «ام‌الکتاب» می‌باشند و نیز احادیث پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام و سلف صالح (رض) این‌گونه تشابه قابل رفع است.

عمده، تشابه عرضی است که بر اثر برخورد و تضارب آرا و عقاید و پیدایش مذاهب و گرایش‌های مختلف که در زمان‌های متأخر از عصر نزول در جامعه اسلامی رخ داد، به وجود آمد و هر فرقه و گروه برای پستوانه مذهب خود و یافتن دست‌آویزی عوام‌پسند، به سراغ قرآن رفته، آیاتی را که تا دیروز محکم بودند با تفسیرهای خودخواهانه متشابه ساختند. بیش‌ترین آیات متشابهه که امروزه مطرح است از این قبیل می‌باشد. ذیلاً نمونه‌هایی از هر دو نوع را برحسب دسته‌بندی که در بخش متشابهات کتاب «التمهید فی علوم القرآن» (ج ۳) انجام گرفته می‌آوریم:

صفات جمال و جلال

خداوند دو گونه صفات دارد: صفات جمال یا ثبوتیه که ذات احدیت به این صفات کمالیه آراسته است و صفات جلال یا سلبیه که ذات حق از اتصاف به آن منزّه است و به همین سبب صفات تنزیه هم گفته می شود.

در این که خداوند به صفات جمال و جلال متّصف هست یا نه، میان اهل کلام؛ معتزله و اشاعره، اختلاف است. معتزله اتّصاف ذات حق را به هرگونه صفت نفی می کنند، زیرا لازمه اتّصاف، اقتران ذات حق به مبدأ صفات می باشد. همانند دیگران که موقعی به صفتی متّصف می گردند که مبدأ وصف بر ذات آنان عارض گردد و وصف و ذات قرین هم گردند. عالم به کسی گویند که علم بر ذات او عارض و قرین گردیده است و ذات حق از هرگونه عروض حادث یا اقتران ازلی مبرا است. هرگونه وصفی که در قرآن یا حدیث آمده، نظر به غایت و نتیجه آن صفت دارد و اتّصاف حقیقی منظور نیست^۱. یعنی اگر خدا را به وصف علم متّصف نمودیم گفتیم «عالم بکل شیء»، مقصود آن است که هدف از اتّصاف به این وصف برای خدا حاصل است و چیزی از خدا پنهان نیست زیرا هرچه هست در محضر خدا است. نه آن که مبدأ این صفت بر ذات حق عارض گشته یا قرین شده است. هم چنین صفات دیگر مانند: قدرت، حیات، حکمت و حتی اراده و رضا و غضب و غیره. در تمامی این صفات، غایت و نتیجه این صفات منظور است نه اقتران ذات به مبادی این صفات^۲.

اشاعره این شیوه را پسند نکرده و آن را یک گونه تفسیر به رأی و تأویل فاقد دلیل دانسته اند، گویند: ظاهر قرآن باید رعایت شود و هیچ گونه تأویل یا تقدیر در آن روا نباشد. خداوند خود را به این صفات وصف نموده و با زبان قوم سخن گفته و این وصف باید با همان مفاهیمی باشد که عرف معاصر آن را دریافت می کرده اند. لذا اطلاق وصف عالم بر خدا به همان گونه است که در عرف عرب آن روز بر غیر خدا نیز

۱. درباره صفات الهی گفته اند: «خدا لغایات و دَع المبادی: هدف را لحاظ دار و مبادی صفات را رها کن».

۲. زک: قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، از صفحه ۱۸۲ به بعد.

اطلاق می‌شده و حاکی از اقتران ذات موصوف به مبدأ صفت می‌باشد.
ابوالحسن اشعری (شیخ اشاعره) گوید: «انه تعالی عالم بعلم و قادر بقدره...؛ خداوند عالم است به جهت اقتران ذات او به علم، قادر است به جهت اقتران ذات او به قدرت». در این باره به آیات زیر استناد جسته است:

- «فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ»^۱.
«لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ»^۲.
«وَمَا تَخِيلُ مِنْ أَنْتَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ»^۳.
«وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ»^۴.
«أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً»^۵.
«إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ»^۶.

گوید: خداوند در این آیات مبدأ صفت علم و قدرت را برای خود ثابت دانسته و قرین ذات خود گرفته که خود را به دو وصف عالم و قادر متصف کرده است. اضافه می‌کند که وصف «حی» مشتق از حیات است، «عالم» مشتق از علم و «قادر» مشتق از قدرت... پس این اوصاف آیا حکایت از مفاهیمی دارند یا ندارند و صرفاً توصیف بدون محتوا است؟ بدون شک فرض دوم قابل قبول نیست. در نتیجه این اوصاف حاکی از مفاهیم متعارف خود می‌باشد، همان‌گونه که در عرف عرب رایج بوده است.^۷

البته تمسک جستن به این آیات، شبه مغالطه است، زیرا در این آیات صرفاً از علم و قدرت ذات حق سخن رفته و هرگز از اقتران ذات مقدسه به مبدأ صفت علم و قدرت سخنی به میان نیامده است. به علاوه، معتزله هرگز صفت علم و قدرت و حیات را از خداوند نفی نمی‌کنند، بلکه اقتران ذات مقدسه را به مبدأ این صفات منکرند، وگرنه خداوند را عالم و قادر و حی می‌دانند. به این معنا که خداوند بدون

۱. نساء ۱۶۶:۴.

۲. هود ۱۴:۱۱.

۳. بقره ۲۵۵:۲.

۴. فاطر ۱۱:۳۵.

۵. ذاریات ۵۸:۵۱.

۶. فصلت ۱۵:۴۱.

۷. ر.ک: ابوالحسن اشعری، الإبانة، ص ۴۸-۴۴.

آن‌که ذات مقدّسش به مبدأ این صفات مقرون گردد، موصوف به این صفات می‌باشد. برخلاف توصیف دیگران که موجب اتصاف آنان، همان اقتران ذات آنان به مبادی این صفات است.

امامیه که از سرچشمه زلال مکتب اهل بیت علیهم‌السلام بهره گرفته و تعلیم یافته‌اند این مسأله را روشن‌تر تحلیل کرده و راهی میانه رفته‌اند. نه چون اشعری که منشأ اتصاف ذات حق را اقتران به مبادی اوصاف دانسته و نه چون معتزلی که اصلاً برای این اتصاف منشأی در ذات حق نیافته‌اند! بلکه صرفاً عین ذات مقدسه را بدون هیچ پیرایه و پیوستگی منشأ تمامی صفات کمال، جمال و جلال می‌دانند، زیرا هرچه وصف کمال در عالم هستی هست، از ذات او نشأت گرفته و نشاید که ذات او فاقد کمالات باشد. اگر در ذات حق به صورت عینیت این کمالات وجود نداشت، پس وفور کمالات در عرصه وجود از کجا نشأت گرفته است؟! از این رو، ذات حق خود مجمع تمامی صفات کمال می‌باشد و هرچه هست از عین ذات او نشأت گرفته است. نه چیزی بر او عارض گشته و نه قرین او گردیده است. در ازل او بود و غیر او چیز دیگری نبود. «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ». معنای عینیت صفات با ذات حق تعالی همین است و تمامی صفات از عین ذات برخاسته است. لذا مقایسه‌ای را که اشعری انجام داده و صفات باری تعالی را هم‌گون صفات خلق گرفته، قیاس مع الفارق است. زیرا «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ همانند او چیزی نیست.

مولا امیر مؤمنان علیه‌السلام فرمود: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ وَكَمَالِ مَعْرِفَةِ التَّصَدِيقِ بِهِ وَكَمَالِ تَصَدِيقِهِ بِهِ تَوْحِيدَهُ وَكَمَالِ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالِ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لَشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَشَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ. فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ مِنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ»^۱؛ سرلوحه دین شناخت او (خدا) است و شناخت کامل او باور داشتن او است و باور داشتن کامل او یگانه دانستن او است و یگانه دانستن کامل او اخلاص ورزیدن نسبت به او است و اخلاص ورزیدن نسبت به او زدودن هر صفتی

از او است (یعنی مبادی صفات را قرین ذات او نداند) چه هر صفتی خود گواه است که از موصوف جدا است و هر موصوف خود گواه است که از صفت جدا است، پس هرکه خدای سبحان^۱ را وصف کند (به گونه‌ای که دیگران را وصف می‌کند) هرآینه او را با قرینی پیوسته است و آن‌که با قرینش پیوندد، دوتایش دانسته (یعنی در ازل، ذات و صفت را قرین یک‌دیگر دانسته و حقیقت الهی را مرکب از دو چیز گرفته است) و هرکه دوتایش بداند، او را حقیقتی دارای جزء دانسته (زیرا لازمه ترکیب، داشتن اجزاء است) و هرکه او را (مرکب و) دارای جزء بداند، او را نشناخته است».

نفی تحیز

تحیز عبارت است از اشغال مکان و دارا بودن جهت خاص. این از ویژگی‌های موجودات مادی و لازمه جسمیت است. به این معنا که فراغی را پر کنند و فضایی را به وجود خود اشغال کنند و به این سبب در جهت خاصی قرار می‌گیرد و دارای ابعاد شش‌گانه (راست، چپ، جلو، پشت، بالا و پایین) می‌گردد. لذا «تحیز» از ذات حق منتفی است، زیرا موجودی مجرد است. یعنی موجودی ماورای ماده و از تمامی ویژگی‌های جسمانی منزّه است.

اشعری قایل به تحیز می‌باشد و خدا را دارای مکان و در جهت فوق (بالا) می‌داند. شواهدی از آیات قرآن داده است. از جمله:

«الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^۲.

«يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِ»^۳.

«يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ»^۴.

«أَأَمِنتُمْ مِنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ»^۵.

۱. سبحان واژه‌ای است که درباره خدا به عنوان تنزیه ذات او به کار می‌رود. یعنی خداوند پاک و منزّه از هرگونه

۲. طه ۵:۲۰.

وصف ناشایست است.

۴. نحل ۵۰:۱۶.

۳. سجده ۵:۳۲.

۵. ملک ۱۶:۶۷.

«إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»^۱.

«وَجَاءَ رَيْكُ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»^۲.

«هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ»^۳.

تا (۳۰) آیه در این باره شاهد آورده است.^۴

امامیه و نیز معتزله با در نظر گرفتن آیه کریمه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۵ که از آیات محکمه است، خدا را از هرگونه شباهت به مخلوق مبرا دانسته‌اند و آیات یاد شده را - که امثال اشعری متشابه ساخته‌اند - تأویل می‌برند. مقدمتاً باید دربارهٔ برخی واژه‌های به کار رفته در این قبیل آیات توضیحاتی داده شود، مانند: عرش، کرسی، استواء، سماء، فوقیت، نزول و صعود.

عرش؛ نسبت به پروردگار ۲۱ بار در قرآن یاد شده است و کرسی یک بار و استواء ۷ بار.^۶ عرش کنایه از عرش تدبیر است چنانچه در آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأُمُورَ»^۷ آمده و معنای حقیقی آن (تخت، سریر) مقصود نیست و معمولاً در استعمالات عرب این لفظ به عنوان کنایه کاربرد دارد. در آیات بسیاری واژه عرش با عبارت «تدبیر» قرین شده است تا همین معنای کنایی را ایفا کند: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حِينًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ»^۸؛ خداوندی که آسمان‌ها و زمین را در شش روزگار آفرید، سپس بر عرش [جایگاه تدبیر] استقرار یافت [یعنی به تدبیر جهان پرداخت]. شب، روز را فرا می‌گیرد و پیوسته آن را دنبال می‌کند [یعنی چرخش زمین هم‌واره و بدون درنگ ادامه دارد]. آفتاب و ماه و ستارگان را که در گردونهٔ تدبیر او قرار گرفته‌اند [نیز پدید آورد]. همانا آفرینش و تدبیر جهان [هر دو] از آن اوست».

۲. فجر ۸۹: ۲۲.

۱. فاطر ۳۵: ۱۰.

۳. بقره ۲: ۲۱۰.

۴. رک: التمهید ج ۳ ص ۱۱۱-۱۱۲ و ۱۱۵-۱۱۶ و کتاب «الایات»، اشعری، ص ۲۸-۲۶.

۵. التمهید ج ۳ ص ۱۲۱.

۶. شوری ۴۲: ۱۱.

۸. اعراف ۷: ۵۴.

۷. یونس ۱۰: ۳۱.

ملاحظه می‌شود در هر دو آیه امر تدبیر به دنبال «استوای بر عرش» آمده و مترتب بر آن آورده شده است. به ویژه در آیه دوم، نخست از آفرینش و سپس از استیلای بر عرش سخن رفته است و در پایان هر دو را یک جا جمع کرده، گوید: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ». مقصود از «الأمر» امر تدبیر است که بازگوی «اَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» می‌باشد.

در سوره‌های دیگر^۱ نیز، دو عبارت «استوای بر عرش» و «تدبیر امر» قرین شده‌اند. در سوره «الحاقه» آن جا که از عرصه جبروت و فراگیری تدبیر حق تعالی در روز قیامت^۲ سخن می‌رود، از عرش نیز سخن به میان می‌آید «وَيَخْلُعُ عَرْشُ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً»^۳. از این رو، عرش چیزی جز کنایه از تدبیر نخواهد بود. امام علی بن موسی الرضا^{علیه السلام} در تفسیر عرش می‌فرماید: «والعرش اسم علم و قدرة»^۴. آگاهی و توانایی بر تدبیر، با نام عرش یاد می‌شود.

کرسی؛ کنایه از سلطه کامل حق تعالی است بر جهان هستی. آیه «وَبِيعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»^۵ کنایه از شمول و فراگیری ملکوت و سلطه کامل الهی است. لذا به دنبال آن گفته است: «وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا؛ او از نگاه‌داری آن‌ها خسته و ناتوان نمی‌گردد». در فارسی نیز چنین است و گفته می‌شود: پایه‌های تخت سلطنت او جهان را فراگرفت. که در این گونه موارد، آن چه مورد نظر است همان لازمه معنا است نه اصل حقیقت معنا.

استواء؛ اگر با «إلى» قرین شود، مانند «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ»^۶. به معنای «عَمَد» می‌باشد، یعنی قَصْد و توجه نمودن و اگر با «على» استعمال شود، مانند «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»^۷ به معنای استیلا و فراگیری سلطه تدبیری است. از همین قبیل است

۱. سجده ۳۲: ۵-۴. حدید ۵۷: ۵-۴. غافر ۴۰: ۱۵. طه ۲۰: ۶-۵.

۲. در جای جای قرآن از سیطره کامل حق تعالی در روز قیامت سخن رفته و امر تدبیر را منحصرأ در قبضه با کفایت خداوند دانسته است: «مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ» (فاتحه ۱: ۴). «أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْعَاكِفِينَ» (انعام ۶: ۶۲). «هَذَا لِلَّهِ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقُّ» (کهف ۱۸: ۴۴). «وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَعُ فِي الصُّورِ» (انعام ۶: ۷۳).

۳. الحاقه ۶۹: ۱۸-۱۳.

۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۱.

۵. بقره ۲: ۲۹.

۷. اعراف ۷: ۵۴. یونس ۱۰: ۳. رعد ۱۳: ۲.

گفته‌ی آخطل شاعر:

قد استوی بشرٌ علی العراق
من غیر سیفٍ و دمٍ مُهراق
بشر (برادر عبدالملک بن مروان) را ستایش می‌کند، که بدون خون‌ریزی بر حکومت عراق مستولی گشت.^۱

در نتیجه آیاتی که در آن‌ها واژه‌های عرش، کرسی و استواء به کار رفته، همان معنای کنایی متعارف آن منظور می‌باشد و نبایستی معانی حقیقی آن را گمان نمود. فوقیت؛ کاربرد «فوقیت» یا «فی السماء» درباره‌ی پروردگار، یا «تُرول» و «صُعود» همگی جنبه‌ی معنوی و اعتباری دارند، نه حقیقی و جهت داشتن. یعنی جهانی برتر و بالاتر از این جهان خاکی است که تمامی خیرات و برکات از آن جهان به خاکیان سرازیر می‌شود. جای‌گاه خدا - اگر بتوان برای او جای‌گاهی تصوّر نمود - در جهانی برتر و بالاتر از جهان خاکی است که رحمت از سوی او سرازیر می‌شود، عمل صالح بندگان به سوی او صعودِ مرتبه پیدا می‌کند، وگرنه خداوند در جهت خاصی قرار نگرفته «فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»؛ پس به هر سو رو کنی آن جا رو [به] خداست». این که مرسوم شده بندگان، هنگام نیایش به درگاه احدیت و درخواست حاجت، رو به سوی آسمان کرده، دست‌های خود را به طرف بالا می‌برند، رمزی است که منشأ برکات را خارج از محیط دایره‌ی جهان خاکی نشان می‌دهد. انسان خو گرفته است که نیاز خود را از جهانی دیگر و برتر از این جهان خاکی درخواست و جست‌وجو کند و چون خود را در این کره‌ی خاکی می‌بیند، طبیعتاً جهان دیگر را بیرون از محیط کره‌ی زمین می‌پندارد از این رو برای آن که به آن جهان روی کند، به خارج از محیط کره‌ی زمین روی می‌کند و لازمه‌ی روی کردن به خارج از محیط کره‌ی زمین روی کردن به طرف آسمان است، زیرا این آسمان است که بیرون و خارج از محیط زمین قرار دارد. انسان در هر نقطه‌ی از زمین که باشد، روی همین پندار به خارج از محیط خود توجه می‌کند. از همین جا، مسأله‌ی فوقیت جای‌گاه الهی و «فی السماء» بودنِ خدا انتزاع

۱. ر.ک: ابن کثیر. تاریخ البدایة و النہایة. ج ۹، ص ۷.

۲. بقره ۲: ۱۱۵.

(اعتبار) شده است. لذا روی کردن به طرف بالا رمزی بیش نیست.^۱

«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»^۲؛ و هیچ چیز نیست مگر آن که گنجینه های آن نزد ماست، و ما آن را جز به اندازه ای معین (که بر حسب حاجت است) فرو نمی فرستیم». که این فرو فرستادن کنایه از تنزّل از مقام رفیع جهان مافوق ماده است. تمام واژه های نزول و انزال و تنزیل که در آیات به کار رفته^۳، از همین مقوله است.

و اما آیاتی که در آن ها از آمد و رفت پروردگار «جاء رَبُّكَ»^۴. «يَأْتِيهِمُ اللَّهُ» سخن رفته، در تمامی این آیات یک گونه مجاز (مجاز حذف) به کار رفته است، که از متداول ترین انواع مجاز در استعمالات جاری عرب است؛ مثلاً در همین آیه «وَجاءَ رَبُّكَ» - که به ظاهر، آمدن را به خدا نسبت داده - در تقدیر «جاءَ أَمْرُ رَبِّكَ» می باشد؛ مانند «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ»^۵ که در تقدیر «وَاسْأَلِ أَهْلَ الْقَرْيَةِ» می باشد. شاهد بر این حذف یا تقدیر، آیات دیگری است که در آن ها تصریح شده: «فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ»^۶. «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ»^۷. خلاصه این گونه اظهار و تقدیر که در یک جا اظهار و در جای دیگر تقدیر گرفته شود، در استعمالات قرآنی فراوان و هم گون با استعمال متداول عرب می باشد. در یک جا می گوید: «أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ»^۸ و در جای دیگر: «أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ»^۹. هم چنین در رابطه با «قبض ارواح» در سوره زمر آمده: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا»^{۱۰} و در سوره سجده گوید: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ»^{۱۱}. زیرا آن جا که مستقیماً به خود نسبت می دهد چون با دستور او است و آن جا که به «ملك الموت» نسبت می دهد چون با مباشرت وی انجام می گیرد، گرچه با اذن و دستور پروردگار است. لذا این گونه آیات، تعارضی

۱. رک: التمهید، ج ۳ ص ۱۲۶.
 ۲. حجر: ۱۵: ۲۱.
 ۳. بیش از ۱۰ بار درباره نزول قرآن به کار رفته. التمهید، ج ۳، ص ۱۱۶ - ۱۱۵.
 ۴. فجر: ۸۹: ۲۲.
 ۵. بقره: ۲: ۲۱۰.
 ۶. یوسف: ۱۲: ۸۲.
 ۷. غافر: ۴۰: ۷۸.
 ۸. نحل: ۱۶: ۳۳.
 ۹. انعام: ۶: ۱۵۸.
 ۱۰. زمر: ۳۹: ۴۲.
 ۱۱. سجده: ۳۲: ۱۱.

با هم ندارند و از دیدگاه عرب - با توجه به مسأله مجاز حذف و تقدیر - مفهوم واقعی کلام روشن است.

مسأله رؤیت

اشاعره را گمان بر آن است که خداوند قابل رؤیت است و هنگامه رستاخیز، مؤمنان پس از فراغت از حساب به دیدار چهره ذات حق تعالی متنعم می گردند. ابوالحسن اشعری در این پندار، آیه «وَجُوهٌ يُؤْمِنُونَ بِهَا نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»^۱ را شاهد می آورد که در آن روز چهره مؤمنان درخشش یافته، زیرا به چهره پر فروغ پروردگار خویش نظاره می کنند. گوید: «کاربرد "نَظَر" در لغت عرب سه گونه است:

۱. نظر اعتبار؛ عبرت جستن و اندرز گرفتن. همانند آیه «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ الْأَيْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ؟»^۲ آیا به شتر نمی نگرند که چگونه آفریده شده است!.

۲. انتظار کشیدن؛ چنان که در آیه «مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً»^۳ آمده. یعنی چندان انتظاری نمی کشند تا فریادی ناگهان آنان را فرا می گیرد، که قیامت سر رسیده است.

۳. دیدن با چشم؛ که در آیه مورد بحث منظور می باشد، زیرا در آن روز جای عبرت گرفتن نیست و نیز «نظر» به معنای انتظار کشیدن، با حرف «إِلَى» قرین نمی گردد، مانند آیه «فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ»^۴. این گفته سلیمان است که می گوید: «انتظار می کشم تا پیام رسانان، چه پاسخی باز آورند». گوید: «چرا کلمه "ثواب" را تقدیر نگیریم، بدین گونه: «إِلَىٰ ثَوَابِ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»؛ یعنی به پاداش نیک پروردگار نظر دوخته اند!». در پاسخ می گوید: «اصل عدم تقدیر است، چون برخلاف ظاهر کلام می باشد، زیرا ظاهر آیه آن است که به خود خدا نظر افکنده اند و اگر کلمه "ثواب" را تقدیر بگیریم، به غیر خدا نظر افکنده شده و شایسته نباشد که سخن هر گوینده ای را بر خلاف ظاهر کلامش تفسیر کنیم یا چیزی تقدیر بگیریم که سخن او را تغییر دهد و به گونه دیگر مفهوم گردد».

۱. غاشیه ۸۸: ۱۷.

۲. قیامه ۷۵: ۲۳ - ۲۲.

۳. نمل ۲۷: ۳۵.

۴. یس ۳۶: ۴۹.

در باره آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ؛ دیدگان، او را درک نمی‌کنند» یعنی چشمان آدمیان را یارای دیدن او نیست». گوید: «مقصود نفی در این جهان است که با امکان رؤیت در آخرت منافاتی ندارد، زیرا رؤیت چهره حق از بهترین لذت‌ها است که برای جهان برتر اندوخته شده. یا آن‌که مقصود نفی رؤیت کفّار است که از دیدار حق محرومند»^۲.

ولی پیش از این یادآور شدیم که «نظر» در آیه مورد بحث به معنای نظر داشتن (چشم داشت) می‌باشد نه نظر افکندن (نگاه کردن) و این همان معنای انتظار داشتن را می‌رساند که در استعمال رایج عرب به کار می‌رود و با حرف «إلی» نیز قرین می‌گردد.

شاعیر عرب «جمیل بن معمر» گوید:

«وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيْكَ مِنْ مَلِكٍ وَالْبَحْرُ دُونَكَ زِدْتَنِي نِعَمًا؛

هنگامی که به تو - که پادشاه هستی - چشم می‌دارم و در کنار تو دریایی باشد، مرا از نعمت‌های خویش فزونی بخشی».

دیگری گوید:

«إِنِّي إِلَيْكَ لَمَا وَعَدْتَ لِنَاضِرٍ نَظَرَ الْفَقِيرَ إِلَى الْغَنِيِّ الْمَوْسِرِ؛

با توجه به وعده تو به سوی تو چشم دارم همانند بی‌نوایی که به سوی توان‌گر ثروتمندی چشم دارد».

زمخشری در تفسیر آیه، زمزمه دخترک بی‌نوایی را که در کوچه‌های مکه گدایی می‌کرد، آورده که می‌گفت: «عَبَّيْنَتِي تُؤَيِّظِرُهُ إِلَى اللَّهِ وَالْيَكْمِ؛ چشم‌کان من به سوی خدا و شما مردم دوخته است»^۳.

در تمامی این موارد «نظر» به معنای چشم داشتن است و با حرف «إلی» قرین می‌باشد. از این رو، معنای آیه بالا چنین است: در آن روز سخت و دشوار رخسارهایی فرخنده و شکوفا است، زیرا به عنایت و لطف الهی چشم دوخته‌اند؛

۱. انعام: ۱۰۳.

۲. ر.ک: ابوالحسن اشعری، الإبانة، چاپ حیدرآباد، ص ۱۹ - ۱۰. همان، اللع، ص ۶۸ - ۶۱.

۳. ر.ک: کشاف، ج ۴، ص ۶۶۲. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۳۹۸. ابوالفتح رازی، ج ۱۱، ص ۳۳۲. فخر رازی، ج ۲۰، ص ۲۲۷.

یعنی چشم داشت دارند.

اشعری نیز برای اثبات رؤیت، به آیه «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»^۱ تمسک جسته، که اگر رؤیت حق تعالی امکان نداشت چگونه حضرت موسی علیه السلام تقاضای رؤیت نموده؟ ولی این درخواست بر اثر فشار بنی اسرائیل بود که جاهلانه چنین تقاضایی کرده و اصرار ورزیدند که تا از خدا نخواهی خود را به ما نشان دهد ایمان نخواهیم آورد. با این وصف حضرت موسی از انجام درخواست آنان امتناع می ورزید، جز آن که خداوند به او رخصت داد تا گفتار و تقاضای قومش را بازگو کند. لذا در آیه های دیگر مستقیماً بنی اسرائیل مورد نکوهش قرار گرفته اند که چنین تقاضایی نموده و موسی را زیر فشار قرار داده بودند.

در سوره نساء می خوانیم: «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ، فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ»^۲؛ یعنی این بنی اسرائیل بودند که از موسی خواستند تا خدا را عیاناً به آنان بنمایاند، از این رو دچار صاعقه آتشین گشتند.

در سوره بقره صریح تر آمده: «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ»^۳؛ یعنی این شما (بنی اسرائیل) بودید که حضرت موسی را زیر فشار قرار داده و گفتید ایمان نمی آوریم تا خدا را عیاناً مشاهده کنیم... لذا بر اثر این درخواست سنگین و ناروا دچار صاعقه آتشین گردیدند و همین خود گواه است که نکوهش چنین درخواستی مستقیماً متوجه بنی اسرائیل بوده، نه موسی علیه السلام.

اعضاء و جوارح

اشاعره چنین می پندارند که خداوند دارای اعضا و جوارح است؛ دست، پا، صورت و چشم دارد و به آیاتی تمسک جسته اند که در آن ها واژه های «ید، وجه، عین و ساق» به کار رفته است؛ از قبیل «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ»^۴؛ یهودیان [پنداشتند و] گفتند: دست خدا

۱. نساء: ۴، ۱۵۳.

۲. مائده: ۵، ۶۴.

۳. اعراف: ۷، ۱۲۳.

۴. بقره: ۲، ۵۵.

بسته است. دست‌های خودشان بسته باد و از رحمت حق، بدین گفتار دور باشند. بلکه دو دست او گشاده است، هرگونه بخواهد بخشش می‌کند.

ولی در این آیه دلیلی بر پندار اشاعره وجود ندارد. زیرا عبارت «غُلَّ يَدٌ» کنایه از عجز و ناتوانی است، در مقابل «بَسَطَ يَدٌ» که کنایه از قدرت و توانایی است و در استعمال رایج عرب با همین معنا به کار می‌رود. چنان که در آیه دیگر آمده «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّخْسُورًا»^۱ و دستت را به گردنت زنجیر مکن و بسیار [هم] گشاده‌دستی منما تا ملامت شده و حسرت زده بر جای مانی». پرروشن است که مفهوم حقیقی این دو تعبیر در این آیه مقصود نیست. بلکه کنایه از فشردگی در زندگی و گشادگی در رفتار است، که مایه حسرت خواهد بود.

لذا «غُلَّ يَدٌ» و «بَسَطَ يَدٌ» در آیه بالا همان است که در سوره آل عمران با عنوان فقیر و غنی مطرح شده: «لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ»^۲. خداوند در جواب این پندار می‌گوید: «قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»^۳. در جای دیگر می‌گوید: «وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ»^۴.

ید، ذر قرآن در ۱۲ مورد، منسوب به خدا یاد شده که در تمامی این موارد، مقصود: قوت، قدرت، توانایی و توانمندی است.

وجه، در قرآن در ۱۱ مورد به کار رفته که به معنای نفس ذات مقدسه است؛ مانند «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^۵؛ جز ذات او همه چیز نابود شونده است. «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لُوحِجِهِ اللَّهِ»^۶؛ ما برای خشنودی خدا است که به شما می‌خورانیم. و آیاتی دیگر که همه از همین قبیل است.

عین، در پنج مورد آمده، یک بار به گونه مفرد و چهار بار به گونه جمع، که در

۲. آل عمران ۳: ۱۸۱.

۱. اسراء ۱۷: ۲۹.

۴. حدید ۵۷: ۲۹.

۳. آل عمران ۳: ۷۴.

۶. انسان ۶۶: ۹.

۵. قصص ۲۸: ۸۸.

تمامی این موارد، مقصود عنایت خاص است. «وَاضِرٌ لِّحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا»؛ و در برابر حکم [و دستور] پروردگارت شکیبا باش که تو خود در عنایت [و حمایت] مایی. «وَلَتُضَنِّعَ عَلَيَّ عَيْنِي»^۲ - خطاب به موسی علیه السلام است - یعنی آن چه بر تو گذشت، تماماً در زیر پوشش عنایت ما بودی.

ساق، در سوره قلم آمده: «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ»^۳ کنایه از شدت و دشواری روز قیامت است؛ مانند «وَالْتَفَتِ الشَّاقُّ بِالشَّاقِ. إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ»^۴؛ و ساق [از دشواری موقعیت] به هم می پیچد. در آن روز همه به سوی پروردگارت رهسپارند. و اساساً «کشف ساق» در استعمال رایج عرب، کنایه از جدّ در امر است؛ یعنی دوران بازی که در این جهان بود سرآمد و هنگامه جدّ و واقع نگری محض فرارسیده است. در اصطلاح زبان فارسی به جای کشف ساق، دامن به کمر زدن به کار می رود، و همان مفهوم را ایفا می کند و کنایه از تصمیم جدّی در کار است.

اراده و اختیار

یکی از مسایل مورد بحث میان اشاعره و اهل عدل^۵، درباره افعال اختیاری انسان است که آیا با اراده و اختیار خود او انجام می گیرد، یا خارج از اراده و اختیار او است؟

ابوالحسن اشعری می گوید: «مقتضای توحید ربوبیت آن است که هر چه در عالم هستی پدید آید؛ از جمله افعال (به ظاهر) اختیاری انسان، با اراده مستقیم حق تعالی انجام می گیرد، وگرنه موجب شرک در ربوبیت می گردد و غیر خدا نیز در پدید آوردن اشیا شریک می باشد. در حالی که «لا مؤثر فی الوجود إلا الله؛ هیچ عاملی در پدید آمدن پدیده ها جز اراده حق تعالی دخالتی ندارد» و به بیش از ۲۵ آیه در این

۱. طور ۵۲: ۴۸.

۲. طه ۲۰: ۳۹.

۳. قلم ۶۸: ۴۲.

۴. قیامت ۷۵: ۳۰ - ۲۹.

۵. اهل عدل یا عدلیون به کسانی گفته می شود (امامیه معتزله) که خدا را متصف به صفت عدل و حکمت می دانند و افعال خداوند را برخاسته از مقام عدل و حکمت او می شمردند. لذا هرگونه فعلی که خارج از این محدوده باشد هرگز از جانب حق تعالی انجام نمی گیرد؛ از جمله کسی گناه کند و از محدوده اراده بیرون باشد، آن گاه مورد عتاب و عقاب قرار گیرد!

زمینه تمسک جسته است؛ از جمله:

۱. «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»^۱؛ شما و آنچه انجام می دهید، خدا آفریده است.
۲. «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»^۲؛ خداوند آفریننده همه چیز است.
۳. «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا»^۳؛ هیچ ناگواری نه در زمین و نه در نفس های شما [= در زندگی شما] رخ نمی دهد مگر آن که پیش از این که آن را پدید آوریم در دفتر سرنوشت ثبت گردیده است.
۴. «وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى»^۴؛ و او است که می خنداند و می گریاند.

قایلین به جبر اضافه کرده اند:

۵. «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^۵؛ [و انجام عملی را] اراده نمی کنید مگر آن که خداوند اراده کرده باشد.
۶. «مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^۶؛ ایمان نمی آوردند مگر آن که خدا بخواهد.
۷. «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ»^۷؛ و در حقیقت بیش ترین جن و انس را برای دوزخ آفریده ایم؛ یعنی در اصل آفرینش برای تباه بودن و عقاب شدن آفریده شده اند، نه آن که خود موجب تباهی خویش گردیده تا با دست خود عقوبت را برای خود فراهم کرده باشند!^۸

فرضیه کسب

ابوالحسن اشعری برای توجیه نمودن رأی خود - در مقابل اعتراضاتی که بر وی شده که اگر افعال اختیاری انسان از اراده او بیرون باشد جایی برای مطرح ساختن صفات فضائل و رذائل، باقی نمی ماند و نیز مسأله ستایش و نکوهش و مدح و ذم موردی نخواهد داشت، علاوه که تبشیر و انذار و ترغیب و تهدید و وعده و وعید و

۱. زمر: ۳۹: ۶۲.

۲. صافات: ۳۷: ۹۶.

۳. نجم: ۵۳: ۲۳.

۴. حدید: ۵۷: ۲۲.

۵. انعام: ۶: ۱۱۱.

۶. انسان: ۷۶: ۳۰.

۷. اعراف: ۷: ۱۷۹.

۸. ر. ک. الإبانة، ص ۶ و ص ۵۹ - ۴۹ للمع، ص ۱۱۳ هر دو از ابوالحسن اشعری. تفتازانی، شرح عقاید نسفیه.

چاپ کابل، ص ۶۱ - ۶۰.

مثبت و عقوبت، مفهومی نخواهد داشت و اصولاً شرایع الهی و ارسال رُسل و انزال کُتب، لغو خواهد نمود - برای موجه ساختن مذهب خویش، مسأله‌ای را به نام «کسب» مطرح ساخته و بدین سبب افعال اختیاری انسان را بدو منتسب دانسته است، گرچه با اراده مستقیم حق تعالی صورت می‌گیرد. در این باره چنین گوید: «دو اراده؛ یکی قدیم و دیگری حادث در موقع انجام گرفتن هر عمل اختیاری انسان وجود دارد. اراده قدیم همان اراده ازلی الهی است که علت اصلی تحقق یافتن هر پدیده‌ای است و اراده حادث اراده انسان است که خواسته چنین عملی را - به گمان خود - انجام دهد. ولی اراده حادث انسان، هیچ‌گونه تأثیری در انجام یافتن آن عمل ندارد، تنها اراده ازلی الهی است که مؤثر است و بس. در نهایت چون انسان اراده کرده بود که انجام شود و خداوند با اراده خویش آن را انجام داد، این عمل بدو (انسان) منتسب می‌گردد و او (انسان) با اراده نمودن خود (گرچه بی تأثیر است)، آن عمل را برای خویش کسب کرده؛ یعنی فراهم نموده است.

خلاصه: سنت الهی بر آن تعلق یافته که هرگاه بنده‌ای چیزی بخواهد، خداوند آن را - طبق خواسته او - انجام دهد و لذا حسن و قبح آن عمل و پی آمدهای نیک و بد آن، گردن‌گیر انسان است، گرچه با اراده ازلی الهی انجام یافته است».

نقد فرضیه کسب

عمده اشکالی که بر فرضیه کسب وارد می‌باشد، نقش نداشتن اراده انسان در انجام فعل اختیاری او است، زیرا نقش اراده بر این فرض، نقش علم است در معلوم، نه نقش علت در معلول، زیرا اشعری بر این باور است که افعال عباد به طور استقلال با اراده ازلی حق تعالی انجام می‌گیرد و اراده حادث عبد نقشی در تحقق آن ندارد جز آن‌که موجب انتساب به وی می‌گردد. ولی این سؤال باقی است که چگونه عمل موجب انتساب می‌گردد با آن‌که انسان دخالتی در تحقق آن نداشته است؟

اشعری در کتاب «مقالات الإسلامیین» تصریح می‌کند که آن‌چه از خیر و شر واقع می‌گردد همان است که خدا خواسته و هرچه هست با اراده او است. همان‌گونه که

خداوند فرموده: «وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^۱؛ و چیزی را نتوانید خواست جز آن‌که خدا خواسته باشد». هرچه خدا بخواهد می‌شود و هرچه نخواهد نمی‌شود و هیچ کس نمی‌تواند کاری انجام دهد پیش از آن‌که خدا انجام دهد، یا توانایی انجام کاری داشته باشد که بیرون از علم الهی باشد، یا کاری انجام دهد که در علم خداوند انجام ندادن آن گذشته باشد. از این رو خداوند خواسته تا کافران کفر ورزند همان‌گونه که خواسته است آنان را رها کرده و گم‌راه ساخته و بر دل‌های‌شان مهر زده است.^۲

در کتاب «الایانه» می‌گوید: «خداوند مؤمنان را موقت ساخت و مورد عنایت قرار داد، آنان را سامان داده و رهنمودشان گردید. کافران را گم‌راه ساخت و رهنمودشان ننمود. با ارائه دلایل مورد عنایتشان قرار نداد و اگر مورد عنایتشان قرار می‌داد و کارشان را سامان می‌داد هرآینه به صلاح می‌گراییدند و اگر هدایتشان می‌کرد هدایت می‌شدند. خداوند می‌تواند کار کافران را سامان دهد و مورد عنایتشان قرار دهد تا مؤمن گردند. ولی خواسته است تا کافر باشند، همان‌گونه که در علم ازلی او گذشته است، لذا آنان را رها ساخته و بر دل‌های‌شان مهر زد»^۳.

از این رو، روشن نگردید که نقش اراده حادث چیست، با فرض آن‌که نقش اساسی را علم ازلی و اراده ازلی حق تعالی ایفا می‌کند؟!

پیروان مکتب اشعری در تفسیر و تبیین نقش کسب، دچار دگرگونی فکر و اندیشه گردیده‌اند و هر یک به تناسب فهم خویش تفسیری کرده که بر مشکل افزوده و برخی برای حلّ معضل به کشف باطنی احاله کرده‌اند، که خود احاله به مجهول است.^۴

۱. انسان ۷۶: ۳۰. تکویر ۸۱: ۲۹.

۲. مقالات الإسلامیین، ج ۱، ص ۳۲۱ - ۳۲۰.

۳. الایانه، ص ۶ - ۷.

۴. ر. ک. تفتازانی، شرح عقاید نسفیه، ص ۶۶ - ۶۵. شیخ عبدالوهاب شعرانی، البراقیت و الجواهر، ج ۱، ص ۱۴۱ - ۱۳۹. ابن عربی، فتوحات مکیه. ج ۱، ص ۱۷۷ و ج ۴، ص ۳۴ - ۳۳. برای تفصیل بیش‌تر رجوع شود به التمهید، ج ۳، ص ۷۴ - ۷۰ و ۱۵۶ - ۱۵۵.

افعال اختیاری

بدون شک، اراده شخصی انسان در انجام کارهای اختیاری وی نقش دارد، بدین سبب افعال وی به وی منتسب می‌گردد و پی آمدهای نیک و بد آن، گردن‌گیر خود اوست. این چیزی است که هر که به وجدان خود رجوع کند به خوبی درمی‌یابد که در انجام کار نیک و بد آزاد است؛ اگر بخواهد می‌تواند انجام دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد و کاملاً روشن است که در انجام هر عمل اختیاری، تحمیلی بر او نیست و آزادانه انجام می‌دهد. لذا این امر، از قضایای وجدانی محسوب می‌شود؛ یعنی روشن بودن آن ضروری و بدیهی است و بدهات آن از وجدان درونی انسان سرچشمه گرفته است و نیازی به استدلال و اقامه برهان ندارد.

به علاوه همان‌گونه که قبلاً اشارت رفت، تحسین و تقبیح، ستایش و نکوهش، تبشیر و انداز و نیز ثواب و عقاب، در صورتی قابل توجیه است که انجام افعال زیبا و زشت از روی اختیار انجام گیرد و فضیلت و رذیلت شمرده شود.

سرتاسر قرآن پر است از ستایش‌ها و نکوهش‌ها که بر فضائل و رذائل اخلاقی و رفتاری انسان‌ها صورت گرفته است. با قطع نظر از مسأله تکالیف شرعی که از توانایی انسان بر اعمال قدرت و امکان انتخاب حکایت دارد، وگرنه عبث و بیهوده می‌نمود.

این‌گونه آیات از محکومات شمرده می‌شوند، زیرا با فطرت و وجدان آدمی سازگار است و آیات به ظاهر مخالف، متشابه‌اند که بایستی بر وفق همین آیات تفسیر و تبیین شوند.^۱

اینک نمونه‌های از آیاتی که بر اختیاری بودن افعال ارادی انسان دلالت دارد:

۱. «وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا»؛ هر که حیات جاوید را خواهان است و در آن راستا کوشش کند، به شرط آن‌که باور داشته باشد، کوشش آنان [هدر نرفته و به نتیجه مطلوب رسیده و] مورد حق‌شناسی واقع خواهد شد.

۱. یعنی توجیه گردیده: تاویل صحیح آن روشن گردد.

۲. اسراء، ۱۷: ۱۹.

۲. «فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ»؛ پس هر که کارهای شایسته انجام دهد و مؤمن باشد، کوشش او نادیده گرفته نمی‌شود و ماییم که عمل او را برایش ثبت و ضبط می‌کنیم.

۳. «كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهينٌ»؛ هر کس در گرو دست‌آورد خویش است. یعنی پی‌آمد آن به خود او باز می‌گردد.

۴. «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ»؛ بر اثر آن‌چه انسان‌ها با دست‌های خود فراهم آورده‌اند تباهی، صحرا و دریا را فرا گرفته‌است.

۵. «وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى»؛ چه چیز مانع مردم از ایمان آوردن گردید، آن‌گاه که هدایت برایشان آمد.

در منطق اشعری، می‌بایست گفت: تو - خطاب به خدا - نخواسته‌ای!

۶. «وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا»؛ و هر کس کار بدی کند یا به خود ستم روا دارد، سپس از خدا آمرزش بخواهد، خدا را آمرزنده‌ی مهربان خواهد یافت.

اگر انسان در انجام کار زشت اختیاری نداشته باشد، چگونه می‌شود کار او را عمل قبیح شمرد، یا آن‌که ستمی به خود روا داشته باشد. آن‌گاه چرا خواهان گذشت باشد؟!

۷. «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»؛ خداوند کسی را جز به قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند. هر چه [خوبی] کند به سود او است و هر چه [بدی] کند به زیان او است.

این آیه به خوبی دلالت دارد که انسان خود توانایی انجام کار نیک و بد را دارد، که تکلیف بر حسب توانایی او می‌باشد و پی‌آمدهای سود و زیان آن به خود او باز می‌گردد.

۸. «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»؛ در دین اکراهی نیست. راه صلاح از

۲. طور ۵۲: ۲۱

۴. اسراء ۱۷: ۹۴

۶. بقره ۲: ۲۸۶

۱. ابراهیم ۲۱: ۹۴

۳. روم ۳۰: ۴۱

۵. نساء ۴: ۱۱۰

۷. بقره ۲: ۲۵۶

راه فساد جدا و روشن است». زیرا حقیقت دین، باور است که می‌بایست با آشکار شدن دلایل حاصل گردد، و هرگونه تحمیل و اکراه در آن راه ندارد.

۹. «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ. كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا. قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ^۱؛ هرآینه مشرکان خواهند گفت: اگر خدا می‌خواست نه ما و نه پدران ما شرک نمی‌ورزیدیم و چیزی را [بر خود] تحریم نمی‌کردیم. آری، چنین دروغی را پیشینیان آنان نیز گفته و دچار عقوبت ما گردیده‌اند. [به آنان] بگو: [در این گفتار] آیا دلیل علم‌آوری نزد شما هست که برای ما آشکار کنید [یا آن‌که] تنها از گمان و پندار خود پیروی می‌کنید؟ آری این گفتار جز گزافه‌گویی بیش نیست».

اساساً جاهلیت عرب بر این گمان بوده که انسان از خود اختیاری ندارد و در زندگی تابع سرنوشت است و هرچه خدا خواسته انجام می‌گیرد، با این پندار خواسته‌اند تا سرپوشی بر روی کارها و رفتارهای زشت خود بگذارند.

خداوند، آنان را در این گزافه‌گویی نکوهش می‌کند، که این چه پنداری است که درباره‌ی خداوند روا می‌دارید، در حالی که خداوند خود از آن آگاه نیست؟!.

لذا خداوند در آیات دیگر می‌فرماید: «قُلْ أَتُتَّبِعُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ؟^۲ بگو چیزی را به خدا گزارش می‌دهید که به آن آگاه نیست؟!».

ابوالحسن اشعری - در مسألة جبر - از جدّ خود ابوموسی اشعری ارث برده است، که بر وفق باورهای جاهلیت عرب به جبر عقیده داشت. عبدالکریم شهرستانی گفت وگویی را از وی با عمرو بن عاص در این باره نقل می‌کند: «عمرو به ابوموسی گفت: چه کسی را بیابم تا شکایت خدا را نزد او ببرم؟ ابوموسی گفت: من آن کس هستم هرچه داری بگو! عمرو گفت: خداوند خود چیزی را بر من تقدیر کرده، سپس مرا برآن عقوبت می‌کند؟! ابوموسی گفت: آری! عمرو گفت: چرا و برای چه؟ ابوموسی گفت: زیرا او بر تو ستمی روا نمی‌دارد. آن‌گاه عمرو ساکت گردید و پاسخی نداشت»^۳.

۱. انعام: ۱۴۸.

۲. یونس: ۱۰، ۱۸، و با تعبیری دیگر در سورة رعد: ۱۳، ۳۳.

۳. ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۹۴.

مقصود ابوموسی از عبارت اخیر آن است که خداوند هرچه بخواهد با آفریده خود انجام می‌دهد و چون آفریده او است ستمی روا نداشته است. این همان گفتار ابوالحسن است که ظلم از دیگران ناروا است و آنچه خدا روا می‌دارد ستمی شمرده نمی‌شود.^۱

۱۰. «إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا»؛ این [قرآن] اندرزی است، پس هر که [اندیشد و] خواسته باشد می‌تواند [بدین وسیله] راه خود را به سوی پروردگار خود در پیش گیرد».

این آیه به خوبی روشن می‌سازد که آنچه از جانب حق تعالی است راه‌نمایی‌های برونی و برانگیختن فطرت و خرد درونی است، تا انسان خود آزادانه راه خود را به سوی حق و حقیقت بیابد.

اضلال یا خذلان

در بسیاری از آیات قرآنی مسأله «اضلال» مطرح و به خدا نسبت داده شده است. با این که اضلال به معنای گم‌راه کردن، یک عمل ضد ارزشی و ضد خدایی است! لذا باید در مفهوم اضلال منتسب به ساحت قدس الهی دقت نظر شود، تا روشن گردد که کاربرد این واژه جنبه مجازی دارد و استعاره‌ای بیش نیست و هرگز معنای حقیقی آن مقصود نمی‌باشد.

«اضلال» - منتسب به پروردگار - به معنای «خذلان» است؛ یعنی به خود واگذار کردن و از عنایت خاص محروم نمودن، آن هم بر اثر عناد و لجاجتی است که افراد مقاوم در مقابل حق از خود نشان می‌دهند. پس خود نخواسته‌اند تا مشمول عنایت حضرت حق گردند، و چون شایستگی و آمادگی لازم را در خود فراهم نساخته‌اند، به خود رها شده‌اند.

«يُؤَيِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ، وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ»؛ خداوند کسانی که ایمان دارند را برگفتار ثابت استوار می‌دارد، چه در این جهان چه

۱. ر.ک: اشعری، اللمع، ص ۱۱۷ - ۱۱۶.

۳. ابراهیم ۱۴: ۲۷.

۲. مزمل ۷۳: ۱۹.

در سرای جاوید. کسانی که [بر خود] ستم روا داشته [و از فطرت و منهج شرع کنار زده‌اند] خداوند آنان را به خود واگذار می‌کند.

همین است تفسیر «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ» - همان‌گونه که اشارت رفت - به دلیل «قُلْ إِنْ اللَّهُ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ»^۱. پس هرکس را که خداوند اِضلال می‌کند (خذلان = به خود واگذاری) کسانی‌اند که در پی «انابه» (بازگشت به سوی حق) نبوده‌اند. «وَعَزَّوْهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ»^۲؛ یعنی شیوه آنان، که بیهوده رفتن و ناروا سخن گفتن است، آنان را به غرور و سرکشی واداشت.

«فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَ فَضْلٍ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا»^۳؛ ولی کسانی که به خدا ایمان آورده و به ريسمان او چنگ زده‌اند، به زودی آنان را در جوار رحمت او درآورده و فزونی عنایت خود، آنان را فرا می‌گیرد و ایشان را به سوی خود، به راهی راست [مستقیم و استوار] هدایت کند.

ختم و طبع

واژه‌های ختم و طبع و غشاوه که در قرآن به کار رفته، در همین زمینه است و مقصود حجابی است که انسان‌های معاند و سرکش با سوء رفتار و کردار خود، برای خویش فراهم ساخته‌اند.

«خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ، وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً»^۴؛ خداوند بر دل‌های‌شان و بر حسّ شنوایی‌شان مهر نهاده و بر چشمانشان پوششی افکنده شده است. «وَ طَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ قَهْمٌ لَا يَفْقَهُونَ»^۵؛ و بر دل‌های‌شان - که جای‌گاه ادراک است - مهر و موم زده شده است در نتیجه قدرت درک ندارند.

ولی زمینه این مهر و موم و پرده حجاب را خود فراهم ساخته‌اند. در آیات دیگر، این جهت به خوبی روشن است: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَ خَتَمَ

۲. آل عمران: ۳، ۲۴.

۴. بقره: ۷.

۱. رعد: ۱۳، ۲۷.

۳. نساء: ۴، ۱۷۵.

۵. نوره: ۹، ۸۷.

عَلَى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ^۱؛ آیا نمی‌بینی کسی را که خواسته‌های نفسانی خود را خدای خود قرار داده و از این رو، خداوند با علم به این جهت، او را به خود واگذار کرده و بر گوش و دلش مهر زده است».

«ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ^۲». «بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ^۳»؛ یعنی اینان پس از ایمان آوردن ظاهری که برای فریب دادن مؤمنان بوده است، کفر ورزیدند تا بدین سبب مواضع مؤمنین را متزلزل سازند. از این رو بر دل‌های‌شان مهر دل‌مردگان زده شد.

«كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ^۴؛ این چنین است که خداوند بر دل هر خودخواه سرکشی مهر [شقاوت] می‌نهد». از این رو، از زبان خود آنان این حقیقت تلخ را حکایت می‌کند و خود اعتراف دارند که زمینه حق‌ستیزی را خود فراهم ساخته‌اند: «كَتَابَ فَضَّلْتَ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. بَشِيرًا وَ نَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ وَ قَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَ فِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَ مِنْ بَيْنِنَا حِجَابٌ فَأَعْمَلْنَا إِنَّنَا عَامِلُونَ^۵؛ [این قرآن] کتابی است که بیانات آن به‌طور روشن و به زبان عربی [آشکارا] برای گروهی که می‌دانند [و چندان نادان نیستند که چیزی نفهمند] نوید دهنده و بیم‌دهنده است. و [لی] بیش‌تر آنان روی گردان شدند، از این رو نشنیده گرفتند. و گفتند: دل‌های ما از آنچه ما را به سوی آن می‌خوانی در پوشش است و در گوش‌های ما نیز سنگینی وجود دارد [که جلوی شنوایی ما را گرفته است] و میان ما و تو حجاب و حایلی وجود دارد [نه تو را می‌بینیم و نه گفته‌های تو را می‌شنویم] پس تو کار خود گیر و ما کار خود گیریم».

پُر روشن است که این‌گونه برخورد و این‌گونه گفتار، از لجاجت و عناد مفرط حکایت دارد و تمامی این تعابیر، تمثیل و استعاره‌ای بیش نیست. لذا خداوند آنان را نکوهش می‌کند که از روی حق‌ستیزی چنین گفتاری می‌گویند «وَ قَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ».

۲. منافقون ۶۳: ۳.

۴. غافر ۴۰: ۳۵.

۱. جاثیه ۴۵: ۲۳.

۳. نساء ۴: ۱۵۵.

۵. فضلت ۴۱: ۵ - ۳.

فصل ششم - محکم و متشابه / ۳۱۷

بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ^۱؛ وگفتند: دل‌های ما در غلاف است [پوششی آن را فرا گرفته، ولی نه، چنین نیست] بلکه خدا به سزای کفر [و حق ستیزی]شان، لعنتشان [= مطرود درگاهش] کرده است، پس چه اندک‌اند کسانی که ایمان می‌آورند».

وجوه و نظائر در قرآن

یکی از مسایل قرآنی، مسأله «وجوه و نظائر» است، که راه احتمال را در فهم معانی قرآن باز نموده و گاهی موجب اشتباه برخی و گاه موجب دست‌آویزی برای فتنه‌جویان شده است. فهم معانی قرآن نیاز به ورزیدگی و اندیشه عمیق دارد تا امکان سدّ احتمالات میسر گردد، لذا شناخت وجوه و احتمالات و نیز اشباه و نظائر یک ضرورت تفسیری به‌شمار می‌رود. در این زمینه کتاب‌ها و رساله‌های فراوانی نوشته شده و نیز تألیفاتی با عنوان «غریب القرآن» یا «تأویل مشکل القرآن» ارائه شده است. پیشینیان در این زمینه کوشش فراوانی نموده و برای حل مشکلات قرآنی آثار نفیسی از خود به یادگار گذاشته‌اند.

اولین کسی که در این وادی قدم نهاد، ابوالحسن مقاتل بن سلیمان بلخی خراسانی (متوفای ۱۵۰) است. وی از تابعین به‌نام شمرده می‌شود.^۱ کتاب وی

۱. از معاصرین وی و کمی پس از وی که در این زمینه نوشته‌اند، می‌توان افراد زیر را نام برد: ۱. ابان بن تغلب بن رباح (متوفای ۱۴۱)، تابعی بزرگ و صحابی برومند سه امام: علی بن الحسین السجاد و محمد بن علی الباقرو جعفر بن محمد الصادق، که دارای منزلتی شامخ می‌باشد؛ ۲. محمد بن السائب کلبی (متوفای ۱۴۶) صاحب تاریخ و تفسیر معروف؛ ۳. مویج بن عمرو سدوسی (متوفای ۱۷۴)؛ ۴. علی بن حمزه کسائی (متوفای ۱۸۲) از قراء سبعه و نحوی معروف؛ ۵. نظر بن شمیل (متوفای ۲۰۳)؛ ۶. قطرب محمد بن المستنیر (متوفای ۲۰۶)؛ ۷. فزاه یحیی بن زیاد (متوفای ۲۰۷)، نحوی و ادیب بزرگ معروف؛ ۸. ابو عبیده معمر بن مثنی (متوفای ۲۱۰) لغوی مشهور؛ ۹. اخفش اوسط سعید بن مسعده (متوفای ۲۱۶)؛ ۱۰. ابو عبیده قاسم بن سلام (متوفای ۲۲۳)؛ ۱۱. ابوالعباس ثعلب احمد بن یحیی بن یسار (متوفای ۲۹۱)؛ ۱۲. احمد بن محمد بن یزداد بن رستم (متوفای حدود سال ۳۰۰)؛ ۱۳. ابراهیم بن محمد نفطویه (متوفای ۳۲۳)؛ ۱۴. احمد بن کامل بن شجره

فصل هفتم - وجوه و نظائر در قرآن / ۱۹۷

اکنون در دسترس است و با ضمیمه تحقیق دکتر عبدالله محمود شحاته به سال ۱۹۷۵ م به چاپ رسیده است.

پس از وی افراد دیگری نیز در این مسیر گام نهاده اند. به گفته جلال الدین سیوطی، ابوالفرج (متوفای ۵۹۷)، واعظ و محدث و مفسر معروف و ابن دامغانی و ابوالحسن محمد بن عبدالصمد مصری و ابن فارس و دیگران، در این زمینه کتاب هایی نوشته اند؛ که کتاب ابن فارس در اختیار جلال الدین سیوطی بوده و در کتاب «اتقان» از آن نقل کرده است.

عمده ترین کتاب در دست در این زمینه کتاب «وجوه و نظائر» نوشته ابوالفضل حبیب بن ابراهیم تفلیسی (متوفای حدود سال ۶۰۰) است. این کتاب به فارسی نگاشته شده و دکتر مهدی محقق آن را تحقیق نموده در اختیار خوانندگان قرار داده است. این کتاب در واقع، تکمیل شده کتاب مقاتل ابن سلیمان است. مؤلف ابتدا به عربی بر آن افزوده سپس با اضافاتی آن را به فارسی درآورده است. خود چنین گوید: «چون از تصنیف کتاب «بیان التصریف» پرداختم، نگاه کردم به کتاب «وجوه القرآن» که مقاتل بن سلیمان رحمه الله به تازی ساخته بود بسیار کلمت را از اسماء و افعال و حروف که او شرح آن، دو وجه یا سه وجه بیان کرده بود، در کتاب تفسیر ابوالحسنین ثعلبی رحمه الله هر کلمتی را چهار و پنج وجه موجود یافتم و بسیار کلمت را که او سه و چهار وجه گفته بود، در تفسیر ثعلبی هر یک را شش و هفت وجه معنی یافتم. و بسیار کلمت را وجوه فرو گذاشته بود. و نیز ترتیب کتاب نه بر طریقی نهاده بود که استخراج آن چه طلب کنند به وقت حاجت شرح وجوه آن کلمت را به زودی بیابند. پس چون احوال کتاب وی بدین صفت دیدم خواستم که در وجوه قرآن کتابی سازم کامل و مفید که آن چه در کتاب ثعلبی و تفسیر سورا بادی و تفسیر نقاش و تفسیر شاپور و تفسیر واضح و در کتاب مشکل (ابن) قتیبه و کتاب غریب القرآن عزیری در وجوه قرآن بیان کرده است، بر طریق اختصار آن جمله در کتابم موجود باشد... و بر وسع طاقت شرح وجوه هر کلمتی را به پارسی واضح بیان کردم و هر

۱۵. (متوفای ۳۵۰)؛ ۱۵. ابو عبدالله محمد بن یوسف کفرطایی (متوفای ۴۵۳). ر.ک: مقدمه کتاب «وجوه القرآن» حبیب تفلیسی، تحقیق دکتر مهدی محقق، ص ۲۲ - ۲۱.

وجهی چند آیت از قرآن به دلیل آوردم...»^۱.

تعریف وجوه و نظائر

وجوه، دربارهٔ احتمالات معانی به کار می‌رود و نظائر، دربارهٔ الفاظ و تعابیر. اگر در لفظ یا عبارتی چند معنا احتمال رود، این معانی را «وجوه» گویند. بدین معنا که عبارت مذکور را بتوان بر چند وجه تعبیر کرد و هر وجهی را تفسیری شمرد. نظائر در الفاظ یا تعابیر مترادفه به کار می‌رود و آن هنگامی است که چند لفظ (کلمه یا جمله) یک معنای تقریبی واحد را افاده کنند. این بیش‌تر در الفاظی یافت می‌شود که دارای معانی متقارب و مترادف باشند و جدا ساختن آن‌ها گاه دشوار می‌نماید. در قرآن از هر دو نوع فراوان یافت می‌شود. لذا شناخت وجوه و نظائر در قرآن یک ضرورت تفسیری به‌شمار می‌رود.

جلال الدین سیوطی در تعریف وجوه چنین گوید: «فالوجوه للفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معانٍ، كلفظ الأمة...»^۲؛ وجوه لفظ مشترکی را گویند که در چند معنا به کار می‌رود، مانند لفظ «اُمّت» که به سه معنا آمده: ملت، طریقت و مدّت. «اُمّت به معنای ملت در آیه: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا»^۳؛ این چنین است که ما شمار را ملتی میانه قرار دادیم. «اُمّت به معنای طریقت نظیر آیه: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ»^۴؛ ما پدرانمان را بر طریقتی [روشی] یافتیم و ما همان را دنبال می‌کنیم. «اُمّت به معنای مدت نظیر آیه: «وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ»^۵؛ و آن کس از آن دو [زندانی] که نجات یافته و پس از مدتی [یوسف را] به‌خاطر آورده بود، گفت...».

در تعریف نظائر گوید: «والنظائر، كالألفاظ المتواطئة...؛ نظائر الفاظی را گویند که با یک دیگر هم‌آهنگ و هم‌تا باشند» مانند الفاظ مترادفه که معانی آن‌ها یک‌سان یا نزدیک به هم باشند.

۱. از مقدمه مؤلف بر کتاب، ص ۲-۱.

۲. الانتقان، ج ۲، ص ۱۲۱.

۳. نوره ۲، ۱۴۳.

۴. یوسف ۱۲، ۲۵.

۵. بحر ۴۳، ۲۳.

وجوه محتمله در الفاظ و عبارات قرآن، به ویژه در جمله های ترکیبی - چنانچه اشارت رفت - فراوان است و تا کسی این وجوه محتمله را نداند، درست را از نادرست تشخیص نخواهد داد و بر حقیقت تفسیر آیه آگاه نخواهند شد چه پی بردن به حقیقت، به میزان تشخیص و توانایی جدایی صحیح از مستقیم بستگی دارد. به هر تقدیر در قرآن این ویژگی وجود دارد که در بسیاری از تعبیر آن راه احتمالات باز است. برای روشن شدن معنا باید راه احتمالات سد شود.

مولا امیرمؤمنان علیه السلام فرموده: «القرآن حمّال ذو وجوه؛ قرآن محتملات گوناگونی را پذیرا است». هر یک از آیات کثرت معانی مختلفی را دارد لذا باید اندیشید تا راه درست را برای رسیدن به معانی صحیح یافت. این سخن را علی علیه السلام هنگامی به ابن عباس فرمود که خواست او را به احتجاج با خوارج روانه کند. آن گاه دستور فرمود: «لا تخصمهم بالقرآن، فإنّ القرآن حمّال ذو وجوه تقول و يقولون... ولكن حاجتهم بالسنة، فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً؛ با قرآن با آنان درگیر نشو، زیرا قرآن معانی گوناگونی را پذیرا است، می گویی و می گویند... ولی با سنت با آنان از در گفتگو درآی، زیرا راه چاره ای جز پذیرفتن و تسلیم شدن نخواهند داشت». ابن عباس با انجام دستور امیرمؤمنان بر خصم پیروز گردید.

از این رو، از قتاده بن سلیمان نقل است که گفت: «لا يكون الرجل فقيهاً كلّ الفقه حتى يری للقرآن وجوهاً كثيرة؛ فقيه توانا کسی است که برای قرآن وجوه محتمله فراوان بداند». از ابوالدرداء نیز روایت شده: «إنّك لن تفقه كلّ الفقه حتى تری للقرآن وجوهاً»^۱. پس درک صحیح قرآن در آن است که یک مفسر دانا تمامی وجوه محتمله آیات را بداند و بتواند صحیح آن را از سقیم جدا سازد. لذا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «القرآن ذلول ذو وجوه، فاحملوه على أحسن الوجوه»^۲؛ قرآن هم چون شتر رام به هر طرف می توان او را برد، ولی آن را بر بهترین وجه راه برید.

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج ۱۸، ص ۷۱، شماره نامه ۷۷.

۲. سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۲۲ - ۱۲۱.

۳. تفسیر صافی، ج ۱، مقدمه ۵ ص ۲۱.

اقسام وجوه و نظائر

هر یک از وجوه و نظائر گاه در کلمات افرادی هستند و گاه در جمله‌بندی‌های کلامی، که برای هر یک از چهار دسته شواهد بسیاری در قرآن یافت می‌شود. برای هر یک به ترتیب نمونه‌هایی می‌توان آورد:

۱. وجوه احتمالات معانی در کلمات افرادی؛ مانند:

امت: که در قرآن به سه معنا آمده، چنان‌چه یادآور شدیم.

برهان: در آیه «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا اَنْ رَّاٰی بُرْهَانَ رَبِّهٖ»^۱. این برهان خدایی کدام است که یوسف را از قصد فحشا بازداشت؟ در پاسخ این سؤال، هفت وجه گفته‌اند:

یک: حکم قطعی الهی در تحریم زنا، که عقوبت دنیوی و اخروی دارد.

دو: آن‌چه را که خداوند به انبیا داده از مکارم اخلاق و صفات عالیّه، که از هرگونه آلودگی پرهیزند.

سه: مقام نبوت که مانع ارتکاب فحشا و منکر است که از مقام حکمت انبیا سرچشمه گرفته.

چهار: زلیخا در آن هنگام پارچه‌ای بر چهره‌ی بتی که در کنار اتاق بود افکند تا جلوی او مرتکب فحشا نگردد و این عمل هشدار بود برای یوسف تا خود را از دید خداوند دور نبیند.

پنج: در سقف خانه نوشته‌ای پدیدار گشت و زشتی و پلیدی عمل زنا را برای یوسف روشن‌تر ساخت.

شش: حضرت یعقوب را در گوشه‌ی اتاق، مجسم دید که انگشت به دندان گرفته به یوسف یادآور می‌شود تا دامن نبوت را لگه دار نکند.

هفت: ایمان راسخ و مقام عصمت حضرت یوسف از پیش مانع هرگونه دست یازیدن به آلودگی‌ها بوده است.^۲

در این وجوه محتمله تنها وجه اخیر با مقام شامخ عصمت سازگار است و برخی

۱. یوسف ۱۲: ۲۴.

۲. ر. ک: تفسیر فخر رازی، ج ۱۸، ص ۱۲۰-۱۱۹. مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۲۵.

از این وجوه با مقام مَنیع نبوت سازش ندارد.

۲. وجوه محتمله در رابطه با جمله‌های کلامی؛ مانند آیه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اسْتَجِیْبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاکُمْ لِإِیْثَاقِکُمْ. وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ یَحُولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَیْهِ تُخْشَرُونَ»^۱. این آیه مؤمنین را برآن می‌دارد تا دعوت خدا و رسول را با جان و دل بپذیرند زیرا در این پذیرفتن، سعادت حیات و ارزش زندگی را در می‌یابند. آن‌گاه تهدید کرده که در صورت نپذیرفتن، دچار فاجعه‌ای بس بزرگ و خطرناک می‌شوند که آن حایل شدن خدا بین آنان و قلب‌های‌شان است و سرانجام بازگشت همه به سوی خدا است.

جمله «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ یَحُولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ» از جمله عبارات‌هایی است که مورد گفتگو قرار گرفته، درباره آن سخن بسیار گفته‌اند. وجوه محتمله در تفسیر و تأویل آن تا شش گفتار رسیده است.

اشاعره (پیروان مکتب ابوالحسن اشعری) این آیه را دست‌آویز قرار داده گمان برده‌اند که مقصود سلب اختیار مردم در انتخاب راه حق و باطل است، زیرا خداوند میان انسان و خواسته او حایل است، هر آن‌چه او بخواهد می‌شود، نه خود انسان. فخر رازی - که اشعری است - در ذیل آیه می‌گوید: «کافری که خداوند ایمان او را نخواهد، نمی‌تواند ایمان بیاورد و مؤمنی که خداوند کفر او را نخواسته، نمی‌تواند کفر ورزد». آن‌گاه اضافه می‌کند: «با برهان عقلی این مطلب را ثابت کرده‌ایم، زیرا حالات قلب که همان عقاید و اراده و خواسته او است، همگی از اختیار او بیرون است، زیرا فاعل و گرداننده این حالات صرفاً خداوند است و در دست او است»^۲. ولی اهل تحقیق در این زمینه گفته‌هایی دارند که ذیلاً نقل می‌گردد:

۱. یکی از سنن الهی آن است که گاه میان انسان و خواسته او حایلی به وجود می‌آید و شرایط، خلاف خواسته او را بر وی تحمیل می‌کند.

«خدا کشتی آن‌جا که خواهد برد و گرنه ناخدا جامه بر تن درد»

هر انسانی باید این احتمال را بدهد که در زندگی وی گاه نقطه عطفی به وجود می‌آید و او را از مسیری که انتخاب کرده منحرف می‌سازد. لذا نباید مؤمن به ایمان

خود غرّه شود و عجب او را فراگیرد و نیز نباید تبه کار از رحمت الهی مأیوس گردد. انسان، چه مؤمن و چه گنه کار، باید میانه خوف و رجاء، طی منزل نماید و این حالت انسان را پیوسته در حالت تعادل نگاه می دارد.

۲. خداوند بر همه چیز سلطه دارد و از خود انسان بر او بیش تر مسلط است، هرگز نباید مغرور گردد که هر چه می خواهد می تواند انجام دهد، بلکه تا اراده خدا در کار نباشد و اذن او نباشد، هیچ کاری انجام نمی پذیرد.

۳. خداوند میان انسان و خواسته های او به وسیله مرگ حایل می گردد.

۴. خداوند از هر چیز نسبت به انسان نزدیک تر است «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»^۱؛ و ما از شاهرگ او به او نزدیک تریم.

۵. حایل شدن خدا میان انسان و قلب او، کنایه از فراموش کردن خود است. انسانی که خدا را فراموش کرده در واقع خویشتن را فراموش کرده، زیرا انسانیت را فراموش کرده است. جامعه ای که خدا در آن حاکم نباشد و او را حاضر و ناظر نداند، انسانیت از آن جامعه رخت بر می بندد و بر آن جامعه انسانیت حکومت نمی کند، «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ»^۲؛ خدا را فراموش کردند و او آنان را دچار خود فراموشی کرد.^۳

۶. کنایه از مجموع این معانی است، چنانچه علامه طباطبائی اختیار فرموده اند.^۴

۳. نظائر در کلمات افرادی، مانند قلب و فؤاد که هر دو لفظ معنای دل دارند و مقصود شخصیت واقعی و باطنی انسان است. مانند این دو آیه:

«نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ»^۵؛ روح الامین [جبرئیل] آن را بر دلت نازل کرد تا از [جمله هشدار] دهندگان باشی.

«كَذَلِكَ لِنُبَيِّنَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً»^۶؛ این گونه [ما آن را به تدریج نازل کردیم] تا

۱. ق. ۵۰: ۱۶.

۲. حشر ۵۹: ۱۹.

۳. این معنا از دقت بیش تری بر خوردار است و با سیاق آیه بهتر سازگار می باشد. در جای خود (التمهید ج ۳، ص ۲۴۵) همین معنا را ترجیح داده ایم.

۴. ر. ک: التمهید، ج ۳، ص ۲۵۶ - ۲۳۹.

۵. فرقان ۲۵: ۳۲.

۶. شعراء ۲۶: ۱۹۴ - ۱۹۳.

قلب را به وسیله آن استوار گردانیم، و آن را به آرامی خواندیم». هم چنین قَلْب و عَقْل و لُب، هر سه یک معنا دارند: نیروی إدراک و اندیشیدن. چنانچه در آیات زیر است:

«إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّنْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ؛ قطعاً در این [عقوبت‌ها] برای هر صاحب دل و [اندیشه] و حق نیوشی که خود به گواهی ایستد، عبرتی است».

«وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ الشَّعِيرِ؛ وگویند: اگر شنیده [و پذیرفته] بودیم یا تعقل [و درک] کرده بودیم، در [میان] دوزخیان نبودیم».

«إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لَأُولِي الْأَلْبَابِ؛ قطعاً در این [گونه دگرگونی]‌ها برای صاحبان خرد عبرتی است». هم چنین عَلِمَ و عَقِل و رَأَى و أَبْصَرَ و نَظَرَ و فَهِمَ و فَكَّرَ و أَتَقَنَ و تَذَكَّرَ و عَمِيَ تمامی این الفاظ معنای آگاه شدن و دانستن را می‌دهد. چنانکه در این آیات آمده است:

«وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً؛ و بگو: پروردگارا! بردانشم بیفزای». «يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ؛ نشانه‌ها را برای گروهی که می‌دانند به روشنی بیان می‌کند». «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ؛ بی‌گمان در این [امور] برای مردمی که آگاهند دلایل [روشنی] است». «إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً وَ تَرَاهُ قَرِيباً؛ آنان [عذاب] را دور می‌دانند و [ما] نزدیکی می‌دانیم». «وَأَبْصَرُهُمْ فَسَوْفَ يُنْصِرُونَ؛ و آنان را بنگر که به‌زودی با دیده بصیرت بنگرند [= آگاه خواهند شد]». «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ؛ آیا در زمین سیروسفر نمی‌کنند تا به سرانجام پیشینیان آگاهی یابند؟». «فَقَفَّهْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَ كَلَّا أَتَيْنَا حُكْمًا وَ عِلْماً؛ پس آن [داوری] را به سلیمان فهماندیم [= آگاه ساختیم] و به هر یک [از داود و سلیمان] حکمت و دانش عطا کردیم». «وَ اخْلُفْ عَقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَقْهَرُوا قَوْلِي؛ و از زبانم گره به‌گشای [تا] سخنم را

۲. ملک ۶۷: ۱۰.

۴. طه ۲۰: ۱۱۴.

۶. رعد ۱۳: ۴.

۸. صافات ۳۷: ۱۱۵.

۱۰. انبیا ۲۱: ۸۹.

۱. ق ۵۰: ۳۷.

۳. زمر ۳۹: ۲۱.

۵. یونس ۱۰: ۵.

۷. معارج ۷۰: ۶-۷.

۹. یوسف ۱۲: ۱۰۹.

۱۱. طه ۲۰: ۲۷-۲۹.

بفهمند». «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»؛ به راستی در این [زندگی زنبوران] برای مردمی که می‌اندیشند نشانه [قدرت الهی] است». «قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ»؛ ما نشانه‌ها را برای گروهی که یقین [و آگاهی] دارند روشن گردانیده‌ایم». «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ»؛ تنها خردمندانند که می‌دانند». «لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذَكُّرًا وَتَعِيَهَا أَذُنٌ وَاعِيَةٌ»؛ تا آن را مایه اندرزتان گردانیم و گوش نگه‌دارنده اندرز آن را فرا گیرد».

۴. نظائر در جمله‌های ترکیبی مانند: طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ، خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ، قُلُوبِهِمْ فِي غُلْفٍ، صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ، أَعْيَنَهُمْ فِي غِطَاءٍ، وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ، أَزَاعَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ، فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ... و غیره که تمامی این تعبیر یک معنا را می‌رساند: کج‌اندیشی و کج‌بینی و کج‌روی که بر خلاف فطرت انجام گرفته‌است. ذیلاً نمونه‌هایی ذکر می‌گردد:

طَبَعَ: «وَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»؛ و خدا بر دل‌های‌شان [وازدگان از جنگ] مهر نهاد، در نتیجه آنان نمی‌فهمند». «أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ سَمِعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»؛ آنان (= کافران) کسانی‌اند که خدا بر دل‌ها و گوش و دیدگان‌شان مهر نهاده و آنان خود غافل‌اند». «أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ اتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ»؛ اینان [= منافقان] همان‌ها هستند که خدا بر دل‌های‌شان مهر نهاده‌است و از هوس‌های خود پیروی کرده‌اند». «وَ طَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ»؛ و بر دل‌های‌شان مهر زده شده‌است، در نتیجه قدرت درک ندارند».

خَتَمَ: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ»؛ خداوند بر دل‌های آنان و بر شنوایی ایشان مهر نهاده و بر دیدگان‌شان پرده‌ای است (یعنی آنان را در کج‌بینی و کج‌اندیشی قرار داده‌است). «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ

۱. نحل ۱۶: ۱۱۸.

۲. بقره ۲: ۱۱۸.

۳. رعد ۱۳: ۱۹.

۴. حاقه ۶۹: ۱۲.

۵. توبه ۹: ۹۳.

۶. نحل ۱۶: ۱۰۸.

۷. محمد ۴۷: ۱۶.

۸. توبه ۹: ۸۷.

۹. بقره ۲: ۷.

عَلَىٰ عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ^۱؛ پس آیا دیدی کسی را که هوس خویش را معبود خود قرار داده و خدا او را دانسته گمراه گردانیده و برگوش و دل او مهر زده...». «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَ أَبْصَارَكُمْ وَ خَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ^۲؛ بگو: به نظر شما اگر خدا شنوایی و دیدگانتان را بگیرد و بر دل هایتان مهر نهد...».

غُلْف: «وَ قَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ قَلِيلًا مَا يُؤْمِنُونَ^۳؛ و گفتند: دل های ما در پوشش است [=درک نمی کند، چنین نیست] بلکه به کيفر كفرشان لعنتشان کرده است. پس آنان که ایمان نمی آورند چه اندک شماره اند». «وَ قَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا^۴؛ و گفتارشان که دل های ما در پوشش است، بلکه خدا به خاطر كفرشان بر دل های آنان مهر زده است و در نتیجه جز شماری اندک ایمان نمی آورند».

صَرَف: «صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ^۵؛ خدا دل های شان را [از درک حقایق] برگرداند. زیرا آنان گروهی هستند که نمی فهمند». «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ^۶؛ به زودی کسانی را که در زمین به ناحق تکبر می ورزند از آیاتم روی گردان سازم (یعنی قدرت درک را از آنان سلب کند)».

غِطَاء: «الَّذِينَ كَانَتْ أَغْشِيَتُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي^۷؛ همان کسانی که چشمانشان [بصیرت] از یاد من در پرده بوده». «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ^۸؛ [به او می گویند:] واقعاً که از این [حَال] سخت در غفلت بودی. و [لی] ما پرده ات را [از جلوی چشمانت] برداشتیم و دیده ات امروز تیز است».

۲. انعام ۶: ۴۶.

۴. نساء ۴: ۱۵۵.

۶. اعراف ۷: ۱۴۶.

۸. ق ۵۰: ۲۲.

۱. جاثیه ۲۳: ۴۵.

۳. بقره ۲: ۸۸.

۵. توبه ۹: ۱۲۷.

۷. کهف ۱۸: ۱۰۱.

غشاء: «وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ»^۱؛ و بردیدگان‌شان پرده‌ای است...». «وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً»^۲؛ و بر دیده‌اش پرده نهاده‌است.

زَيْغ: «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ»^۳؛ پس چون [قوم موسی از حق] برگشتند خدا دل‌های‌شان را برگردانید و خدا مردم نافرمان را هدایت نمی‌کند». «رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً»^۴؛ پروردگارا! پس از آن‌که ما را هدایت کردی دل‌هایمان را دست‌خوش انحراف مگردان و از جانب خود رحمتی بر ما ارزانی دار». «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ»^۵؛ اما کسانی که در دل‌های‌شان انحراف [= کج‌روی] است برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به‌دل‌خواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند».

مَرَضٌ: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا»^۶؛ در دل‌های‌شان مرضی است [که درک ندارند] و خدا بر مرضشان افزود...». «فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ»^۷؛ می‌بینی کسانی را که در دل‌های‌شان بیماری است...». «وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ رَجْسًا إِلَىٰ رَجْسِهِمْ»^۸؛ و اما کسانی که در دل‌های‌شان بیماری [کج‌بینی و بی‌خردی] است پلیدی بر پلیدی‌شان افزود...». «أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا»^۹؛ آیا در دل‌های‌شان مرضی است یا در تردید هستند...». «لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ»^{۱۰}؛ تا آن‌چه را شیطان القا می‌کند، برای کسانی که در دل‌های‌شان بیماری است آزمایشی گرداند».

تمامی این تعابیر حاکی از یک حقیقت است و آن انحراف در فکر و اندیشه و عقیده است، که بر اثر عناد و لجاج و اصرار بر جهالت برایشان حاصل گردیده‌است و از آن دست بردار نیستند. لذا همه این تعابیر بر آنان صادق است: طُبِعَ عَلَىٰ قَلْبِهِ. حُتِّمَ

۲. جاثیه ۴۵: ۲۳.

۴. آل عمران ۳: ۸.

۶. بقره ۲: ۱۰.

۸. توبه ۹: ۱۲۵.

۱۰. حج ۲۲: ۵۳.

۱. بقره ۲: ۷.

۳. صَف ۶۱: ۵.

۵. آل عمران ۳: ۷.

۷. مائده ۵: ۵۲.

۹. نور ۲۴: ۵۰.

قَلْبُهُ. قُلُوبِهِمْ غُلْفٌ. صُرِفَ قَلْبُهُ. قَلْبُهُ فِي غَطَاءٍ. فِي غَشَاءٍ. زَاغَ قَلْبُهُ. مَرَضَ قَلْبُهُ. أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ.

لغات غریبه

آیا در قرآن لغات غریبه وجود دارد؟ مقصود از لغات غریبه، الفاظ و کلمات نامأنوسی است که شنیدن آن بر طبع گران می آید و وجود آن در کلام موجب خلل در فصاحت می گردد. چنین الفاظ غریبی هرگز در قرآن نبوده و در شأن قرآن نمی باشد، زیرا قرآن در بالاترین مرتبه فصاحت قرار دارد و هیچ گاه کلمات غریبه در آن به کار نرفته است. آری، غرابت معنای دیگری نیز دارد که در قرآن به کار رفته است: غرابت در عرف محلی. قرآن - احیاناً - الفاظ و کلماتی را مورد استعمال قرار داده که برای بیش تر عرف محلی تازگی داشته، معنای آن بر آنان چندان روشن نبوده است، زیرا قرآن از لغات تمامی قبایل عرب استفاده کرده، و حتی برخی کلمات را که ریشه های آن از غیر عرب گرفته شده به کار برده است؛ که بعضاً معانی آن ها برای فرد فرد عرب روشن نبوده است.

قرآن گاه برخی کلمات شیوا را که مورد استعمال قبایل مختلف عرب بوده به کار برده است، گرچه این کلمات احیاناً برای دیگر قبایل تازگی داشته و نامأنوس می نموده است. غریب بدین معنا در قرآن وجود دارد و به فصاحت آن خللی نمی رساند.

قبایل عرب همان گونه که در امور سیاسی و نظامی و اجتماعی و نیز اقتصادی و فرهنگی از هم پراکنده بودند، از لحاظ زبان و لغت نیز از هم جدا بودند و در حالت پراکندگی به سر می بردند. بسیاری از کلمات و اصطلاحات در میان برخی قبایل رواج داشته که قبایل دیگر از آن بی خبر بودند. قرآن از تمامی این لغات بهره جسته و مناسب ترین کلمات را از هر قبیله انتخاب کرده و به کار برده است و از این راه یک نوع آگاهی عمومی در دست رس تمامی عرب قرار داده و خود خدمت فرهنگی، ادبی و لغوی به عرب نموده، وحدت لغت در میان عرب ایجاد نموده است. لذا نه فقط استعمال این گونه الفاظ به فصاحت قرآن خللی نمی رساند، بلکه یک گونه شیوه

ادبی و فرهنگی فراگیر ایجاد کرده که عرب از ایجاد آن عاجز بوده است. اینک به نمونه‌هایی از این گونه لغات قبایلی می‌پردازیم.

لغات قبایل

در این زمینه، ابوالقاسم محمد بن عبدالله رساله‌ای نوشته به نام «اللغات» و لغات قبایل عربی را که در قرآن آمده، بر حسب ترتیب سوره‌ها یادآور شده است. در این رساله لغاتی از ۳۰ قبیله معروف عرب که در قرآن به کار رفته، آورده است و نیز لغاتی از شهرهای مختلف عربی و دیگر ملت‌های مجاور عرب، که مجموعاً رساله لطیفی است و در نوع خود بی‌نظیر^۱.

قبایلی را که از آن‌ها یاد می‌کند عبارتند از: ۱. ازد شنوءه؛ ۲. أشعریون؛ ۳. أنمار؛ ۴. أوس؛ ۵. بنو حنیفة؛ ۶. بنو عامر؛ ۷. تغلب؛ ۸. تمیم؛ ۹. ثقیف؛ ۱۰. جذام؛ ۱۱. جرحم؛ ۱۲. حمیر؛ ۱۳. خثعم؛ ۱۴. خزاعة؛ ۱۵. سعد العشیره؛ ۱۶. سلیم؛ ۱۷. طی؛ ۱۸. عذرة؛ ۱۹. عمارة؛ ۲۰. عسان؛ ۲۱. قریش؛ ۲۲. قیس؛ ۲۳. کنانة؛ ۲۴. کنده؛ ۲۵. لخم؛ ۲۶. مزینة؛ ۲۷. هذیل؛ ۲۸. همدان؛ ۲۹. هوازن؛ ۳۰. یمامة. از شهرهایی که نام می‌برد: ۱. حجاز؛ ۲. حضرموت؛ ۳. سبأ؛ ۴. عمان؛ ۵. مدین؛ ۶. یمامة؛ ۷. یمن. از ملت‌های مجاور: ۱. أحباش؛ ۲. فرس؛ ۳. روم؛ ۴. قبط؛ ۵. أنباط؛ ۶. سریان؛ ۷. عبرانیون؛ ۸. بربر.

جلال الدین سیوطی این رساله را در کتاب الاتقان خود خلاصه نموده که نمونه‌هایی از آن نقل می‌گردد:

از لغت کنانه: ۱. شطره: تلقاء (بقره ۲: ۱۴۴)؛ ۲. خلاق: نصیب (آل عمران ۳: ۷۷)؛ ۳. یعزب: یعیب (یونس ۱۰: ۶۱)؛ ۴. دحوراً: طرداً (صافات ۳۷: ۹)؛ ۵. کنود: کفور (عادیات ۱۰۰: ۶)؛

۱. این رساله در حاشیه تفسیر جلالین، ج ۱، ابتدا از ص ۱۲۴ چاپ شده (دار احیاء الکتب العربیة - مصر)، و نیز مستقلاً به نام «اللغات فی القرآن» به تحقیق دکتر صلاح الدین المنجد چاپ شده (چاپ سوم دارالکتاب الجدید - بیروت). جلال الدین سیوطی در دو جای کتاب «الاتقان» از آن نام می‌برد: چاپ جدید، ج ۱، ص ۱۹ و ۹۱، و آنرا تلخیص می‌نماید.

از لغت هذیل: ۱. رُجَز: عذاب (مدثر ۷۴:۵)؛ ۲. صِلْدًا: نقیاً (بقره ۲:۲۶۴)؛ ۳. مِدراراً: متتابعاً (انعام ۶:۶)؛ ۴. فِرْقَانًا: مخرجاً (انبیا ۲۱:۴۸)؛ ۵. عِیلَة: فاقه (توبه ۲۸:۹)؛ ۶. وَلِیْجَة: بطانة (توبه ۹:۱۶)؛ ۷. أَجْدَاث: قبور (یس ۳۶:۵۱)؛ ۸. دَنْوَبًا: عذاباً (ذاریات ۵۱:۵۹)؛ ۹. دُسر: مسامیر (قمر ۵۴:۱۳)؛ ۱۰. واجفه: خائفه (نازعات ۷۹:۸)؛ ۱۱. مَسْغِبَة: مَجاعه (بلد ۹۰:۱۴)؛

از لغت حمیر: ۱. سَقَايَة: اناء (یوسف ۱۲:۷۰)؛ ۲. مَسْنُون: مُتَن (حجر ۱۵:۲۶)؛ ۳. صَرْح: بیت (نمل ۲۷:۴۳)؛ ۴. وِیْلًا: شدیداً (مزمّل ۷۳:۱۶)؛
از لغت جُرحم: ۱. محسور: منقطع (اسراء ۱۷:۲۹)؛ ۲. حَدَب: جانب (انبیا ۲۱:۹۶)؛ ۳. ودق: مطر (نور ۲۴:۴۳)؛ ۴. ینسلون: یخرجون (انبیا ۲۱:۹۶)؛ ۵. حُبُك: طرائق (ذاریات ۵۱:۷)¹.

واژه‌های غیر عربی

در لغت عرب واژه‌هایی وجود دارد که ریشه عربی ندارند و از لغت‌های مجاور گرفته شده‌است، و این یک امر طبیعی به‌شمار می‌رود و در تمامی زبان‌های زنده و گذشته بر اثر مجاورت و رفت و آمدها، لغات نیز داد و ستد می‌شدند.

البته شکل واژه‌های اجنبی هم‌واره با تغییراتی مواجه می‌شده‌است و به مرور زمان رنگ و بوی لغت میزبان را به خود می‌گرفته و هم‌ساز آن لغت می‌گردیده‌است². به این‌گونه تغییرات در واژه‌های بی‌گانه اصطلاحاً «معرّب» - عربی شده - می‌گویند. در این زمینه کتاب‌های فراوانی نوشته شده؛ از جمله به کتاب «المعرّب» نوشته ابو منصور جوالیقی، موهوب بن احمد بن محمد (متوفای ۵۴۰) می‌توان اشاره کرد. این کتاب بیش‌تر به واژه‌های فارسی تعریب شده پرداخته و این‌گونه کلمات را در اشعار اصیل عربی آورده است. اخیراً این‌گونه واژه‌های وارد شده را «دخیل» - داخل شده - گویند و در المنجد، این اصطلاح زیاد به کار رفته‌است. در این مورد گفته می‌شود: «والکلمة من الدخیل؛ این کلمه از کلمات

۱. برای مزید اطلاع به «الانفان»، ج ۲، ص ۱۰۴ - ۸۹، نوع ۳۷، و نیز التمهید، ج ۵، ص ۱۳۰ - ۱۰۸ رجوع کنید.

۲. مانند: لجام: دهانه اسب، که در اصل لگام بوده. جُنَاح: که در اصل گناه بوده. دِیْبَا: فالوذج: بالوده.

داخل شده در زبان عرب است».

وارد شدن واژه‌های دیگر در هر لغت و در هر زبانی یک امر طبیعی است و هرگز به عنوان عیب یا نقص شمرده نمی‌شود. وجود این گونه لغات به خالص بودن آن زبان یا آن لغت نیز صدمه‌ای وارد نمی‌سازد، یعنی زبان عربی، عربی است گرچه برخی لغات غیر عربی - که رنگ و بوی عربی به خود گرفته - در آن یافت شود، زیرا لغت تازه وارد تا خلق و خوی آن زبان را به خود نگیرد، امکان کاربرد نمی‌یابد. لذا استعمال چنین الفاظ و کلمات غیر عربی، به عربی بودن کلام، چه شعر و چه نثر، خللی وارد نمی‌آورد و این شیوه - استفاده از کلمات اجنبی - در اشعار قدیم عربی و گفته‌های اصیل پیش از اسلام، متعارف بوده و عیب و نقصی شمرده نمی‌شده است^۱، بلکه در هیچ لغتی به کار نگرفتن لغات غیر شرط نیست. حتی در اثری مانند شاه‌نامه فردوسی که سعی بر آن بوده تا صرفاً واژه‌های فارسی به کار رود، بسیاری از واژه‌های آن ریشه فارسی ندارند، بلکه ریشه عربی و ترکی و غیره داشته و در عین حال فارسی کامل به شمار می‌روند.

قرآن نیز که یک سخن عربی کامل است، از این جهت جدا نیست. واژه‌های غیر عربی - که ریشه عربی ندارند ولی شکل عربی به خود گرفته و معرب گردیده - در آن وجود دارد. در این زمینه بالخصوص نیز کتاب‌هایی نوشته شده؛ از جمله کتاب «المهذب فیما وقع فی القرآن من المعرب» نوشته جلال الدین سیوطی، که خلاصه‌ای از آن را در «الاتقان» آورده است. لذا جای تردید نیست که قرآن کلام عربی است و از جهت عربی بودن در سرحد کمال است و هرگز کسی یا گروهی در عربیت آن شک نبرده است. قرآن تصریح دارد:

«إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^۲. «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا»^۳. «كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»^۴. «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا»^۵. «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»^۶. «وَهَذَا

۱. به کتاب «المعرب» جوالیقی مراجعه شود.

۲. يوسف ۱۲.

۳. طه ۲۰، ۱۱۳.

۴. شوری ۴۲، ۷.

۵. فصلت ۴۱، ۳.

لِسَانُ عَرَبِيٍّ مُبِينٌ^۷ و آیات دیگر که صراحتاً قرآن را عربی معرفی می‌کند. برخی بر این باورند که هرگز در قرآن کلمات غیر عربی - گرچه معرّب شده باشد - به کار نرفته است. ابو عبیده گوید: «هرکس گمان برد در قرآن الفاظ غیر عربی آمده، سخن سنگینی گفته است». ابن جریر طبری گوید: «آنچه گمان می‌رود از دیگر زبان‌ها در قرآن آمده، از باب "توارد لغتین" می‌باشد که هر دو لغت یک لفظ را وضع کرده‌اند، آن‌گاه گمان برده شده که یکی از دو زبان از دیگری گرفته است».

برخی میانه رفته‌گویند: عرب قدیم را پیش از اسلام، رفت و آمدهایی با ملت‌ها بوده، آن‌گاه برخی واژه‌ها را با خود آورده، مختصر تغییری در آن داده‌اند و در اشعار و سخنان خود به کار برده‌اند، لذا رنگ و بوی عربی کامل به خود گرفته است و اگر در قرآن یافت شود، عربی محض و اصیل شمرده می‌شود. ابو عبیده قاسم بن سلام بر همین عقیده است. خلاصه این‌گونه کلمات که در قرآن یافت می‌شود و گمان برده‌اند غیر عربی است، در واقع اصالت عربی دارد و عرب قدیم آن را به کار برده و رنگ عربی بدان داده است.

دیگران گویند: اساساً وجود برخی کلمات غیر عربی - گرچه تغییری نیافته باشد - زبانی به عربی بودن کلام نمی‌رساند، زیرا مقصود شیوه و اسلوب کلام عربی است و همین اندازه در عربی بودن کلام کفایت می‌کند و ناگزیر هر زبانی از برخی واژه‌های وارده به کار می‌برد. جلال الدین سیوطی گوید: «قول صحیح همین است و ابومیسره تابعی بر این باور بوده که در قرآن از همه زبان‌های مجاور وجود دارد. این مطلب از سعید بن جبیر و وهب بن منبه نیز نقل شده است».

اینک برخی واژه‌های غیر عربی که با دگرگونی معرّب شده و در قرآن آمده است: اباریق، جمع ابریق، معرّب: آب ریز.

أَكْوَاب، جمع کوب: فنجان، کوزه. «يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَ أَبَارِيقٍ»^۸.
أَرَائِكَ، جمع آریکه: تخت. «هُمْ وَ أَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَكُونُونَ»^۹.
تَنُور، جوالیقی و ثعالبی گفته‌اند: فارسی معرّب است. «وَ فَارَ التَّنُورِ»^{۱۰}.

۷. نحل ۱۶: ۱۰۳.

۹. پس ۳۶: ۵۶.

۶. شعراء ۲۶: ۱۹۵ - ۱۹۳.

۸. واقعه ۵۶: ۱۸ - ۱۷.

۱۰. هود: ۱۱: ۴۰.

جُنَاحٍ، معرَّب گناه. «فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا»^۱.
 سَجِيل، اصل آن: سنگ گل = کلوخ. «تُؤْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ»^۲.
 سرادق، معرَّب: سرادر، درسرا، سراپرده. «أَخَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا»^۳.
 سراپیل، جمع سربال: شلوار. «وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيَكُمُ الْحَرَّ»^۴.
 مسجد که برخی آن را معرَّب مزگت دانسته‌اند که به معنای معبد یا عبادت‌گاه
 است^۵.

حروف مقطعه

در ابتدای ۲۹ سوره از سوره‌های قرآن، یک یا چند حرف از حروف الفبا وجود دارد، که مجموعاً ۷۸ حرف است که با حذف مکررات، ۱۴ حرف می‌شود. یعنی نصف حروف هجاء که ۲۸ حرف است. این حروف (واقع در اوایل سوره‌ها) را «حروف مقطعه» گویند. یعنی حروفی که پیش هم چیده شده‌اند اما کلمه‌ای را تشکیل نداده‌اند. اگرچه در کتابت سرهم نوشته شوند، ولی در قرائت، جدا از هم خوانده می‌شوند، مانند «ال م ص». مجموع حروف چهارده گانه عبارتند از: (أ. ح. ر. س. ص. ط. ع. ق. ک. ل. م. ن. ه. ی). بدرالدین زرکشی گوید: «از ترکیب این حروف می‌توان این جمله را ساخت: «نَصُّ حَكِيمٍ قَاطِعٌ لَه سُرٌّ». فیض کاشانی جمله «صراطٌ علیّ حقٌ تُمسِکُهُ» را ساخته است. سوره‌هایی که در ابتدای آن‌ها حروف مقطعه قرار دارند عبارتند از:

ردیف	سوره	حروف مقطعه	ردیف	سوره	حروف مقطعه
۱	بقره	الم	۵	هود	الر
۲	آل عمران	الم	۶	یوسف	الر
۳	اعراف	المص	۷	رعد	المر
۴	یونس	الر	۸	ابراهیم	الر

۲. فیل ۱۰۵: ۴.

۳. نحل ۱۶: ۸۱.

۱. بقره ۲: ۱۵۸.

۳. کهف ۱۸: ۲۹.

۵. رک. ابوریحان بیرونی. مقدمة «التفهیم». ص قف.

ردیف	سوره	حروف مقطعه	ردیف	سوره	حروف مقطعه
۹	حجر	الر	۲۰	ص	ص
۱۰	مریم	کهیمص	۲۱	غافر	حم
۱۱	طه	طه	۲۲	فصلت	حم
۱۲	شعراء	طسم	۲۳	شوری	حم عسق
۱۳	نمل	طس	۲۴	زخرف	حم
۱۴	قصص	طسم	۲۵	دخان	حم
۱۵	عنکبوت	الم	۲۶	جاثیه	حم
۱۶	روم	الم	۲۷	احقاف	حم
۱۷	لقمان	الم	۲۸	ق	ق
۱۸	سجده	الم	۲۹	قلم	ن
۱۹	یس	یس			

نظریه‌های مختلف درباره حروف مقطعه

درباره حروف مقطعه سخن بسیار گفته شده و آرا و نظریات گوناگونی ارائه گردیده است. شاید بیش از بیست نظریه، چنانچه فخر رازی در تفسیر خود گرد آورده است، در این زمینه وجود دارد. ولی زیربنای اساسی این گفته‌ها را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. خزوف مقطعه از متشابهات قرآن می‌باشد که هرگز قابل حل نبوده و از جمله مجهولات مطلق است و راه علم به آن، کاملاً بر مردم بسته است. از ابو عمرو عامر بن شریح‌بیل شعبی تابعی مشهور (متوفای ۱۰۴) نقل شده که گفته: «به ظاهر آن ایمان داریم و علم به آن را به خدا وا می‌گذاریم».

ولی اهل کلام این باور را مورد نکوهش قرار داده، جهل مطلق را به گونه‌ای که حتی پیامبر و دیگر اولیاء الهی از آن بی‌خبر باشند، کذب کجای قرآن نمی‌پذیرند. زیرا چگونه ممکن است در کتابی که با وصف «مبین؛ آشکار» آراسته شده، چیزی یافت شود که کاملاً رو پنهان داشته است. خداوند می‌فرماید: «کِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ»؛ [این] کتابی مبارک است که آن را بر تو نازل کرده‌ایم تا [درباره] آیات آن بیندیشند و خردمندان پند گیرند».

آری اگر مقصود بسته بودن راه علم بر عامه است که اهل دقت و نظر نیستند، شامل اولیای مخلص خداوند نمی‌گردد. در این صورت فرض عوض می‌شود و نظریه دوم به شرح زیر پدید می‌آید.

۲. رموزی هستند میان خدا و رسول، که جز اولیای مقرب الهی کسی به آن راه ندارد. «لَا يَسْتَهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»؛ جز پاک شدگان به آن دست‌رسی ندارند.

ارباب ذوق گفته‌اند: سخن گفتن با رمز و اشارت شیوه احباب است، که در راه و روش دوستی به کار برند. حبیب را بر آن آگاه و رقیب را از آن بی‌گانه می‌دارند. «میان عاشق و معشوق رمزی است، چه داند آن‌که اشتراک می‌چراند». سید رضی الدین ابن طاووس (متوفای ۶۶۴) از کتاب «حقائق التفسیر» نوشته ابو عبد الرحمن محمد بن الحسین سلمی (متوفای ۴۱۲) روایتی از امام جعفر بن محمد صادق علیه السلام آورده، که فرموده است: «الم، رمز و اشارتی است میان خدا و حبیب او محمد صلی الله علیه و آله؛ خواسته تا کسی جز او بر آن آگاه نگردد. آن را به صورت حروف درآورده تا آن زمو را از چشم اغیار دور نگاه دارد و تنها بر دوست روشن و ظاهر سازد»^۲. علامه بلاغی گوید: «جای شگفتی نیست که در قرآن گفتگوهای رمزی و اشارت به اسرار خصوصی باشد که تنها با رسول گرامی و اُمَنای وحی انجام گرفته باشد»^۳. ابن بابویه ابو جعفر صدوق (متوفای ۳۸۱) گوید: «دیگر سبب در فرو فرستادن اوایل برخی سوره‌ها به حروف مقطعه آن است که شناخت آن‌ها ویژه اهل عصمت و طهارت باشد تا به وسیله آن‌ها دلیل‌ها اقامه کنند و معجزات بر دست آنان ظاهر گردد و اگر شناخت آن برای همه میسر بود، هرآینه بر خلاف حکمت و موجب فساد در تدبیر شمرده می‌شد»^۴.

بیش‌تر اهل نظر بر همین راه رفته‌اند؛ حروف مقطعه را رمز و اشارتی می‌دانند که جز اولیای مقرب، کسی را بدان راه نیست. در میان عرب نیز چنین شیوه‌ای وجود داشته که با رمز و اشارت سخن می‌گفتند^۵. شرح و تفسیر آن را در جای خود

۲. ابن طاووس، کتاب سعد السعود. ط نجف ص ۲۱۷.

۱. واقعه ۵۶: ۷۹.

۴. غفاری، کمال الدین، ج ۲، ص ۶۴۰.

۳. آل‌الرحمان، ج ۱، ص ۶۴.

۵. ر. ک: التمهید، ج ۵، ص ۳۱۵ - ۳۱۰ و نیز المیزان، ج ۱۸، ص ۹.

آورده ایم.

۳. این حروف صرفاً حروف مجرده هستند با همان خاصیت آوایی که دارند، چیزی جز آن در بر ندارند؛ نه رمز و اشاره اند و نه معنایی جز خاصیت آوایی دارند. آری حکمت آوردن این حروف در اوایل این سوره ها از محدودهٔ ألفاظ و أصوات تجاوز نمی کند.

زمخشری گوید: «این چهارده حرف - که نصف حروف هجا هستند - کاملاً نیمی از صفات حروف را دارا هستند: نیمی از حروف «مهموسه»: «ص. ک. ه. س. ح» و نیمی از حروف «مجهوره»: «أ. ل. م. ر. ع. ط. ق. ی. ن» و نیمی از حروف «شدیده»: «أ. ک. ط. ق» و نیمی از حروف «رخوه»: «ل. م. ر. ص. ه. ع. س. ح. ی. ن» و نیمی از حروف «مطبقه»: «ص. ط» و نیمی از حروف «منفتحه»: «أ. ل. م. ر. ک. ه. ع. س. ح. ق. ی. ن» و نیمی از حروف «مستعلیه»: «ق. ص. ط» و نیمی از حروف «منخفضه»: «أ. ل. م. ر. ک. ه. ی. ع. س. ح. ن» و نیمی از حروف «قلقله»: «ق. ط»... سپس گوید: «چه بزرگ است خداوندی که حکمتش در هر چیزی دقت نشان داده است»^۱.

برخی گفته اند: از آن جهت نصف حروف الفبا را آورده تا به عرب بگوید اگر راست می گویند که این کلام بشر است و از همین حروف ترکیب یافته، پس شما نصف حروف دیگر را بیافزایید و سخنی این چنین بیاورید. بدراالدین زرکشی این قول را از قاضی ابوبکر باقلانی نقل می کند. سپس می گوید: «این حروف به گونه های مختلف آورده شده است: «کاف و نون» بیش از یک بار نیامده. «عین و یاء و هاء و قاف» دو بار. «صاد» سه بار. «طاء» چهار بار. «سین» پنج بار. «راء» شش بار. «حاء» هفت بار. «الف و لام» سیزده بار. «میم» هفده بار. زرکشی اضافه می کند: «یکی از اسرار دقیق این حروف، آنکه هر سوره بیشترین کلمات آن با همان حرفی که در ابتدای آن واقع شده، ترکیب یافته است. مثلاً سورهٔ «ق» بیشترین کلمات مشتمل بر حرف «قاف» را داراست؛ مانند: قول. قرب. تلقی. رقیب. سابق. قرین. القا. تقدم. متقین. قلب. قرن. تنقیب. قتل. تشقّق. بُسوق. رزق. قوم... و امثال آن، و این خود

۱. تفسیر کشاف، ج ۱، ص ۳۱ - ۲۹ با کمی اختصار. البته برخی صفات را فروگذار کرده که در پاورقی تفسیر تکمیل شده و ما آنرا به طور کامل در التمهید، ج ۵، ص ۳۰۶ آورده ایم.

نکته‌ای است نهفته در پس پرده این حروف. نکته دیگری که در سایه این حروف خفته؛ معانی وارده در این سوره‌ها است؛ مثلاً در سوره قاف، معانی وجود دارد که با حرف قاف تناسب دارند، مانند: شدت. جهر. قلقله. افتتاح. هم چنین در سوره «ص» که مشتمل بر چند خصومت است: خُصُومت کفار با پیامبر اسلام، خُصومت نزد داوود، خصومت اهل جهنم، خصومت در ملاً اعلی بر سر علم و خصومت ابلیس. در سوره قلم نیز، آخرین حروف آیات آن بر «ن» است و کلمات آن بیش‌تر با نون می‌باشد. زرکشی هم چنین می‌گوید: «سوره‌هایی که با دو حرف یا بیش‌تر آغاز شده، همین رابطه را با کلمات و معانی هر سوره دارند». اضافه می‌کند: «این از جهت لفظی این حروف است و چه بسا از جهات معنوی اسرار بزرگی در آن نهفته باشد»^۱. جلال الدین سیوطی می‌گوید: «هر سوره که به یک یا چند حرف از این حروف آغاز شده، بیش‌تر کلمات و حروف آن، از همان حرف تشکیل شده است. لذا هر سوره همان حرفی که در آغاز دارد، خورند او است. و اگر «ق» را جای «ن» یا بالعکس قرار دهیم خورند آن نیست. سوره «ق» بیش‌ترین کلمات آن با حرف قاف ترکیب یافته است. هم چنین حرف «راء» در سوره یونس که در بیش از ۲۰۰ کلمه واقع گردیده، با این حرف آغاز شده است. سوره اعراف که «ص» بر «أ. ل. م» اضافه شده، بدین سبب است که کلمات مشتمل بر حرف صاد در این سوره بسیار است»^۲.

برخی گفته‌اند آوای این حروف در آن روزگار هنگام تلاوت قرآن موجب جلب توجه حاضرین بوده تا به قرآن گوش فرا دهند، زیرا معاندین پیوسته در این صدد بودند که سرو صدا ایجاد کنند تا نوای قرآن به گوش ره‌گذران عرب نرسد: «لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْفَوَاقِ لَكُمْ تَغْلِبُونَ»^۳؛ به این قرآن گوش فراندهید و سخن بیهوده در آن اندازید، باشد تا پیروز شوید».

برخی آن‌را سوگند گرفته‌اند. خداوند به این حروف سوگند خورده است، مانند

۱. زرکشی، البرهان، ج ۱، ص ۱۶۹ - ۱۶۷.

۲. سیوطی، معترك الأقران، ج ۱، ص ۷۱.

۳. فصلت ۴۱: ۲۶.

دیگر اشیا که مورد سوگند خدا قرار گرفته است: تین، زیتون، شهر مکه و غیره، زیرا سوگند خوردن به حروف به جهت آن است که اصل کلام در تمامی زبان‌ها بر پایه این حروف است.

علامه طباطبایی در تفسیر سورة شوری در باره این حروف فرموده: «چنانچه در سوره‌هایی که به حروف مقطعه افتتاح شده تدبیر شود؛ مانند «الم» ها، «الر» ها، «طس» ها و «حم» ها، هرآینه می‌یابی که این سوره‌ها از حیث محتوا مشابه یکدیگرند، سیاق آن‌ها یک‌نواخت است. لذا ممکن است حدس زده شود که میان این حروف و محتوای سوره‌های مربوطه رابطه‌ای وجود دارد. مثلاً سورة اعراف به «المص» مصدر گشته، شاید جامع بین محتوای سوره‌های «الم» و سورة «ص» باشد. سورة رعد که مصدر به «المر» گشته، شاید جامع محتوای سوره‌های «الم» و سورة «ص» باشد. هم‌چنین سورة رعد که مصدر به «المر» گشته شاید جامع بین محتوای سوره‌های «الم» و سوره‌های «الر» باشد و ... لذا چنین استفاده می‌شود که این حروف رموز و اشارت‌هایی باشند میان خدا و رسول، که از دید ما پنهان است و بیش از این نحو ارتباط، چیزی از آن نمی‌دانیم. باشد که دیگران بیش‌تر و بهتر از آن دریابند. شاید به همین معنا اشارت باشد آن‌جا که مولا امیرمؤمنان علیه السلام فرموده: «هر کتاب گزیده‌ای دارد و گزیده این کتاب (قرآن) حروف الفبایی است که در آغاز سوره‌ها واقع گردیده است»^۱.

رای مختار همان اشارات رمزی است. یعنی این حروف مشتمل بر اسراری است که میان خدا و رسول بوده و امنای وحی بر آن آگاهند و اگر امکان داشت دیگران از آن آگاهی یابند، از آغاز به صورت رمز دهنمی‌آمد.

آری امکان دارد آثار و فوایدی بر آن حروف مترتب باشد، از قبیل آن‌چه زمخشری و زرکشی گفته‌اند و اخیراً علامه طباطبایی به آن اشارت فرمود. شاید این برداشت‌ها نمودی باشد از آن‌چه در این حروف نهفته است. باشد تا دیگران در آینده فواید ارزنده‌تری از آن دریابند. لذا هرچه باشد، این حروف یکی از موارد

معجزه آسای قرآن به شمار می آید، که اسرار بزرگی را برای همیشه، در بر خواهد داشت.

استفاده از رایانه درباره حروف مقطعه

اخیراً یکی از دانش‌مندان مصری مقیم آمریکا (دکتر رشاد خلیفه) سعی کرده از رایانه درباره حلّ رموز «حروف مقطعه» استفاده کند و به گمان خود به نتیجه‌هایی رسیده است. مجله «آخر ساعة» مصر (شماره ۱۹۹۶ - ۲۴ نوامبر ۱۹۷۳ - ۲۰ ذوحجه ۱۳۹۲) شرحی از کار وی نگاشته که اجمالی از آن به شرح زیر است:

«با تغذیه رایانه تمامی حروف قرآن را در مدت دو سال مورد بررسی قرار داده و با گرفتن آمارهای متعدد، چنین به دست آورده که حروف واقع در اوایل سوره‌ها، بیش‌ترین حروف واقع شده در آن سوره‌ها است. مثلاً حرف قاف در سوره «ق» بالاترین آمار حروف آن سوره را تشکیل می‌دهد و حتی بالاترین آمار را در این سوره بر سایر سوره‌ها نشان می‌دهد. یعنی نسبت حرف قاف در این سوره از نسبت آن در سایر سوره‌ها هم بالاتر است؛ و هم چنین حرف صاد در سوره «ص» بالاترین آمار را در این سوره و سایر سوره‌ها نشان می‌دهد و نیز حرف نون در سوره «قلم» بالاترین آمار را در این سوره و سایر سوره‌ها نشان می‌دهد؛ جز یک سوره (سوره حجر) که رقم «ن» در این سوره بالاتر از سوره «قلم» است. ولی چون در ابتدای سوره «حجر» حروف «الر» واقع شده و این سوره با چهار سوره دیگر (یونس، هود، یوسف و ابراهیم) که در ابتدای آن‌ها نیز «الر» واقع شده، مشابه است؛ اگر مجموع پنج سوره را یک سوره فرض کنیم و یک‌جا حساب کنیم، می‌بینیم که نسبت حرف «ن» در سوره «قلم» از نسبت آن در این پنج سوره - روی هم رفته - بیش‌تر است. در سوره‌هایی که با دو حرف آغاز شده مانند سوره «طه» مشاهده می‌کنیم که نسبت این دو حرف در این سوره بالاترین آمار را نشان می‌دهد».

اضافه می‌کند: «ولی رایانه در مقابل «حم» اندکی توقف نموده است. این دو حرف در ابتدای هفت سوره واقع شده (غافر، فصلت، شوری، زخرف، دخان، جائیه و احقاف). نسبت برتری این دو حرف نه فقط در این هفت سوره مراعات

شده بلکه در تمامی سوره‌های مکی (۸۶ سوره) مشاهده می‌شود. یعنی تمامی سوره‌های مکی را که ۸۶ سوره‌اند باید یک‌جا به حساب آورد، آنگاه برتری و بالاترین رقم این دو حرف مورد ملاحظه قرار گیرد.

هم‌چنین در سوره «یس» دو حرف «ی. س» برتری آن‌ها در تمامی سوره‌های قرآن که پیش از سوره «یس» نازل شده مشاهده می‌شود. قابل ملاحظه است که پیش از سوره «یس»، ۴۰ سوره در مکه نازل شده است. پس مجموع ۴۱ سوره مکی را باید یک‌جا حساب کرد، تا برتری این دو حرف (ی. س) در آن‌ها مشاهده شود.

اما سوره‌هایی که به «الم» افتتاح شده‌اند، چهار سوره مکی (عنکبوت، روم، لقمان و سجده) و دو سوره مدنی (بقره و آل عمران) هستند. برتری این سه حرف در چهار سوره مکی روی هم رفته است و اما نسبت به دو سوره مدنی باید تمامی سوره‌های قرآن را در نظر گرفت^۱... تا آخر، بیان کرده. خلاصه آن قدر تبصره و تقیید در مدّعی خویش آورده که خاصیت قاعده بودن را از بین برده است. بعدها گفته‌های وی مورد سوء ظن قرار گرفت. وی برخی ادعاهای ناروا نمود که از جانب مراجع مکه مکرمه مورد نکوهش قرار گرفت، مردم را از وی برحذر داشتند و او را با نام «دجال» یاد نمودند^۲. در جاهای دیگر نیز کوشش‌های فراوانی در این زمینه انجام گرفته که برخی تا حدودی موفق و بیش‌تر ناموفق بوده‌اند. در «التمهید» به برخی از آن‌ها اشارت رفته است^۳.

۱. مشروح طرح او را در التمهید ج ۵، ص ۳۲۱-۳۱۶، آورده‌ایم.

۲. ر.ک: هفته‌نامه «اخبار العالم الاسلامی» صادره مکه ۲۴، ج ۱، ۱۴۰۹ هـ/ ۲ نوامبر ۱۹۸۹ م سال ۲۳، شماره

۳. التمهید، ج ۵، ص ۳۲۳-۳۰۵.

اعجاز قرآن

اعجاز از ریشه «عجز» (ناتوانی) به معنای ناتوان ساختن می‌باشد. ناتوان ساختن بر دو گونه است: یکی آن‌که توانایی کسی قهراً از وی سلب شود و او به عجز درآید؛ مثلاً اگر شخصی قدرت مالی یا مقامی دارد، آن مال یا مقام از او با زور گرفته شود و او به خاک مذلت بنشیند. دیگر آن‌که کاری انجام گیرد که دیگران از انجام و یا هم‌آوردی با آن عاجز باشند، بدون آن‌که درباره آنان هیچ‌گونه اقدام منفی به عمل آمده باشد؛ مثلاً ممکن است کسی در کسب کمالات روحی و معنوی به اندازه‌ای پیش‌رفت کند که دست دیگران بدو نرسد و از روی عجز دست فرو نهند. در مثل گویند: «فلان آخرس اعداءه؛ فلانی زبان دشمنان خود را بند آورد». مقصود آن است که آن اندازه آراسته به کمالات گردیده و کاستی‌ها را از خود دور ساخته که جایی برای رخنه عیب‌جویان باقی نگذاشته است. شاعر گوید:

شَجَوُ حُسَادِهِ وَ غَبِطُ عِدَائِهِ أَنْ يَرَى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعَ وَاعٍ

«برای فزونی غم و اندوه حسودان وی و خشم و نگرانی دشمنانش، همین بس که بیننده‌ای چشم خود را بگشاید و شنونده‌ای گوش فرا دهد». یعنی آن اندازه فضایل محاسن اخلاقی وی فراگیر شده که هر کس چشم بگشاید و گوش فرا دهد جز آن نبیند و نشنود، به همین جهت دشمنان و حسودان خود را به زانو درآورده است.

اعجاز قرآن از نوع دوم است؛ یعنی در بلاغت، فصاحت، استواری گفتار، رسا

بودن بیان، نوآوری‌های فراوان در زمینه معارف و احکام و دیگر ویژگی‌ها، آن اندازه اوج گرفته که دور از دست‌رس بشریت قرار گرفته است. از این جهت قرآن را «مُعْجَزَةٌ خَالِدَةٌ؛ معجزه جاوید» گویند. این حالت برای قرآن، همیشگی و ثابت است؛ چرا که این کتاب بزرگ‌قدر، سند شریعت جاوید اسلام است.

پیشینه بحث

مسأله «اعجاز قرآن» از دیر زمان مورد بحث و نظر دانش‌مندان بوده است. شاید اولین کسی که در این زمینه بحث کرده و مسأله را به صورت کتاب یا یک رساله درآورده - طبق گفته ابن ندیم^۱ - محمد بن زید واسطی (متوفای ۳۰۷) است. وی از بزرگان اهل کلام می‌باشد و کتاب‌هایی در این زمینه به نام «الإمامة» و «اعجاز القرآن فی نظم و تألیف» نگاشته است. سرخی پیش از او، ابو عبیده معمر بن المثنی (متوفای ۲۰۹) را یاد می‌کنند؛ او کتابی در دو مجلد درباره اعجاز قرآن نوشته است. هم‌چنین ابو عبید قاسم بن سلام (متوفای ۲۲۴) کتابی در اعجاز قرآن دارد. اما این نوشته‌ها اکنون در دست نیست.

قدیمی‌ترین اثری که در این زمینه در دست است، رساله «بیان اعجاز القرآن» نوشته ابو سلیمان حمد بن محمد بن ابراهیم خطابی بُستی^۲ (متوفای ۳۸۸) است. این اثر ضمن مجموعه‌ای با عنوان «ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن» اخیراً به چاپ رسیده است. مؤلف این رساله، مسأله اعجاز القرآن را از بُعد «بیانی» با شیوه‌ای جالب مطرح ساخته و درباره انتخاب واژه‌ها در قرآن و نکته سنجی‌ها متناسب و هم‌آهنگ سخن گفته و برجستگی قرآن را در این انتخاب و چینش شگفت‌آور کاملاً آشکار ساخته و به خوبی از عهده آن برآمده است.

۱. ر. ک: الفهرست، ص ۶۳ آن‌جا که از علوم قرآنی سخن می‌گوید و ص ۲۵۹ آن‌جا که از مذاهب اهل اعتزال بحث می‌کند. (چاپ قاهره - الاستقامة).

۲. بُست: شهرکی در نزدیکی کابل محل اقامت وی بوده است. ر. ک: مقدمه کتاب «ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن»، و نیز مقدمه التمهید، ج ۱، ص ۸.

دو رساله دیگر این مجموعه یکی تألیف ابوالحسن علی بن عیسی رمانی (متوفای ۳۸۶) از بزرگان اهل کلام و اندیش‌مندان جهان اسلام است. نوشته‌های او در زمینه‌های قرآنی بسیار ارزش‌مند و مورد عنایت شیخ الطائفه ابوجعفر طوسی در تفسیر گران‌قدرش «التبیان» قرار گرفته‌است. دیگری رساله «شافیه» نوشته شیخ عبدالقاهر جرجانی (متوفای ۴۷۱) است. جرجانی پایه‌گذار علوم بلاغت، به صورت علم مدوّن می‌باشد. این شخصیت بزرگ جهان علم و ادب، سه نوشته ارجمند - در این زمینه - برای همیشه به یادگار گذاشته‌است: اسرار البلاغة، دلائل الاعجاز و آخرین آن‌ها رساله «شافیه» است. رساله شافیه خلاصه و چکیده مباحث دو کتاب پیش را - که به مثابه مقدمه برای وصول به اعجاز می‌باشد - به گونه‌ای موجز و فشرده عرضه کرده‌است. وی خدمتی شایسته به عالم ادب در راه رسیدن به اعجاز قرآن انجام داده‌است.

ابوبکر باقلانی (متوفای ۴۰۳) و امام فخر رازی (متوفای ۶۰۶)، و کمال‌الدین زملکانی (متوفای ۶۵۱) هر یک کتابی مبسوط در این زمینه نوشته و مسأله اعجاز قرآن را به گونه تفصیلی مورد بحث قرار داده‌اند. امام یحیی بن حمزه بن علی علوی زیدی (متوفای ۷۴۹) کتاب «الطراز فی أسرار البلاغة و حقائق الإعجاز» را در سه مجلد نوشته که در جلد سوم تمامی نکات بلاغی و اسرار بدیع را بر آیه‌های قرآن پیاده کرده، و به خوبی از عهده این کار برآمده‌است. جلال‌الدین سیوطی (متوفای ۹۱۰) نیز به طور گسترده کتابی در سه مجلد ضخیم با عنوان «معترك الأقران فی إعجاز القرآن» به رشته تحریر درآورده‌است.

اخیراً کتاب‌ها و رساله‌های فراوانی در زمینه اعجاز قرآن نوشته شده که مشهورترین آن‌ها عبارت‌اند از: «المعجزة الخالدة» علامه سید هبة‌الدین شهرستانی، «إعجاز القرآن» استاد مصطفی صادق رافعی، «النبا العظيم» استاد عبدالله دراز، «اعجاز قرآن» علامه طباطبایی. علاوه نوشته‌هایی نیز به عنوان مقدمه تفسیر نوشته‌اند مانند مقدمه تفسیر «آلاء الرحمان» شیخ محمد جواد بلاغی و «البیان» استاد

آیت الله خوئی.

معجزه یک ضرورت دفاعی

بدون شک معجزه برای پیامبران - به ویژه اولوالعزم^۱ - یک وسیله اثباتی به شمار می رود تا سند نبوت و شاهد صدق دعوت آنان قرار گیرد و گواه آن باشد تا که از جهان غیب پیام آورده اند. لذا معجزه ای که به دست آنان انجام می گیرد باید نشانه ای از «ماورای الطبیعه» باشد، یعنی کاری انجام گیرد که طبیعت این جهان از عهده انجام آن عاجز باشد؛ به همین جهت آن را «خارق العاده»^۲ توصیف می کنند، یعنی بیرون از شعاع تأثیرات طبیعی مألوف (عوامل طبیعی شناخته شده و معروف) قرار گرفته است.

اکنون این سؤال پیش می آید که معجزه یک ضرورت تبلیغی است یا ضرورت دفاعی؟ یعنی پیامبران دعوت خود را از همان روز نخست با معجزه آغاز می کنند، یا موقعی که با شبهه های منکرین روبه رو می شوند معجزه ارائه می دهند؟ سیره پیامبران و صراحت قرآن بر امر دوم دلالت دارد. اساساً هیچ پیامبری از همان آغاز، دعوت خود را با معجزه همراه ننمود، ولی هنگامی که با منکران روبه رو گردید و درخواست معجزه نمودند - یا بدون درخواست و صرفاً برای دفع شبهات آنان - معجزه آورده است. دعوت انبیا عین صراحت حق است که با فطرت اصیل انسان دمساز و با عقل سلیم هم آهنگ می باشد. چیزی را می گویند که فطرت و عقل بشری بی درنگ و آزادانه آن را می پذیرد. «وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَّلَ»؛ ما قرآن را که

۱. پیامبران اولوالعزم پیامبرانی اند که دارای شریعتی نو و کتابی تازه باشند، آنان پنج نفرند: نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و آله.

۲. یعنی خارج از محدوده عوامل مؤثر که متعارف و شناخته شده است. ولی هرگز بر خلاف ناموس طبیعت نیست، چه این که قانون علیت، طبیعی و خدشه بردار نیست. تنها علت به وجود آمدن معجزه، غیر متعارف بودن آن است ولی برای بشریت امکان شناخت آن بر اساس موازین طبیعی هرگز میسر نیست و گرنه هیچ پدیده ای در صحنه هستی بدون علت متناسب خود، امکان وجود ندارد و علت العلل اراده خداوندی است و چگونگی تأثیر در باب علیت نیز تحت اراده او است که می تواند دگرگون سازد یا سرعت بخشد و معجزه از همین طریق صورت می گیرد. لذا خارق العاده می گویند نه خارق الطبیعه.

عین حقیقت است فرو فرستادیم [یعنی حقیقتی آشکار و انکار ناپذیر] و همین‌گونه فرود آمد». «لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ^۱؛ خدا را دعوتی است حق و روشن». «فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ^۲؛ بر خدای خود تکیه کن. راهی که می‌روی حق و آشکار است». «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ^۳؛ این کتاب جای تردیدی در آن نیست»، یعنی آن اندازه شواهد صدق، آن‌را فرا گرفته که راه تشکیک و تردید در آن‌را بسته است. «لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ^۴؛ پیامبران همگی حق آور بودند». «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ^۵؛ ای مردم! آن‌چه را که برای شما آمده صرفاً حقیقت آشکاری است». «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ^۶؛ خداوندی که کتاب و شریعت را حقیقتی آشکار و معیار سنجش حق از باطل قرار داد».

از این‌رو در جای جای قرآن تصریح شده که صاحب نظران اندیش‌مند، بی‌درنگ دعوت حق را می‌پذیرند و به ندای حقیقت لبیک می‌گویند. تنها کسانی که حق را خوش آیند ندارند یا با مصالح موهوم خویش سازگار نمی‌بینند، آن‌را نمی‌پذیرند، گرچه در دل به حق بودن آن اذعان و اعتراف دارند. «وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ^۷؛ دانش‌مندان اندیش‌مند به خوبی در می‌یابند آن‌چه بر تو نازل گشته، صرف حقیقت است و به سوی راه حق تعالی که عزیز و حمید است هدایت می‌کند». مقصود از عزیز، یگانه قدرت قاهره حاکم بر جهان هستی است و حمید به معنای ستوده و پسندیده است. «وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ^۸؛ تا دانش‌وران بدانند که شریعت الهی محض حق است و آن‌را باور دارند و دل‌های‌شان در برابر آن خاشع و حالت نرمش پیدا کند».

درباره فرهیختگان از ترسایان نجران در پیش‌گاه قرآن، با ستایش از آنان، چنین گوید: «وَإِذَا سَمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ^۹؛

۱. نمل ۲۷: ۷۹.

۲. اعراف ۷: ۴۳.

۳. شوری ۴۲: ۱۷.

۴. حج ۲۲: ۵۴.

۱. رعد ۱۳: ۱۴.

۲. بقره ۲: ۲.

۳. یونس ۱۰: ۱۰۸.

۴. سبأ ۳۴: ۶.

۵. مائده ۵: ۸۳.

همین که بشنوند آنچه را که بر پیامبر نازل گشته، می بینی دیدگان نشان [از شدت شوق و وجد درونی] لبریز از اشک گردد، زیرا حق را دریافته اند».

آری، کسانی که حق ستیزند در برابر آن ایستادگی می کنند: «لَقَدْ جِئْتُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ^۱؛ ما آنچه که آوردیم حقیقت آشکاری است، ولی بیش تر شما حق را خوش ندارید». «وَجَعَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا^۲؛ گرچه [با زبان] آن را انکار نموده، ولی در دل آن را شناخته، باور داشته اند و این انکار ناشی از حالت ظلم و استکبار آنان است». لذا طبق منطق قرآن، همواره حق آشکار است و باطل خودنما و برای پذیرفتن حق دلیلی جز فطرت و حجتی جز خرد حاجتی نیست. برای حق جویان و حقیقت پویان دلیلی روشن تر از بیان خود حق نمی باشد و به حجت و برهان نیاز ندارد، زیرا حق، خود آشکار است و فطرت پاک آن را پذیرا است.

امام صادق (علیه السلام) در این زمینه می فرماید: «سنت الهی بر آن جاری است که هرگز حق با باطل اشتباه نگیرد و هیچ حقی به صورت باطل جلوه ننماید و هیچ باطلی به صورت حق نمود نکند». یعنی حق خود جلوه گر است و جای شبهه نمی گذارد. آنگاه فرمود: «وَلَوْ لَمْ يَجْعَلْ هَذَا هَكَذَا مَا عُرِفَ حَقٌّ مِنْ بَاطِلٍ^۳». یعنی اگر چنین نبود که همواره حق خودنما باشد و از باطل خود را جدا سازد، هرگز راهی برای شناخت حق از باطل وجود نداشت. بدین معنا که شناخت حق و جدا ساختن آن از باطل یک امر فطری و بدیهی است و گرنه معیاری برای جدایی حق از باطل وجود نداشت. این یک اصل است که پایه های تمامی شناخت ها بر آن استوار است؛ از جمله، شرایع و پیام های آسمانی که بر دست پیامبران عرضه می شود، حقایق آشکاری است که فطرت پاک، آن را پذیرا می باشد.

در قرآن آن جا که از «تحدی» و «اعجاز» سخن به میان می آید، با جمله «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ^۴» آغاز می شود. هم چنین آیات دیگر

۲. نمل ۲۷: ۱۴.

۱. زخرف ۴۳: ۷۸.

۳. برقی، محاسن کتاب مصابیح الظلم؛ ج ۱، ص ۴۳۲، شماره ۹۹۸/۴۰۰.

۴. بقره ۲: ۲۳.

که حالت شک و تردید یا به عبارت روشن‌تر حالت تشکیک مشرکان و منافقان و مقابله کنندگان با قرآن و اسلام را در نظر می‌گیرد.

«أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ. فَلْيَاثُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ»^۱. «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ»^۲. «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ»^۳.

لذا مخاطبین به این‌گونه هم آوردی خواهی (تحدی)، تنها کسانی اند که گفته‌اند: «وَإِذَا تَنَزَّلَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ»^۴. «فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُؤْتًى»^۵. «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ»^۶ «قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ»^۷.

این‌گونه سخنان بی‌رویه هرگز از کسانی که به راستی، ایمان آوردند و از همان آغاز دعوت آن‌را پذیرفتند، صادر نگشته و هرگز این‌گونه تحدی‌ها و هم‌آوردخواهی‌ها به آنان متوجه نبوده است، زیرا نیازی نبوده و اینان با فطرتی پاک و سرشتی نالوده به سراغ دعوت حق آمدند و آن‌را یافته و پذیرفتند. اساساً کسانی از پیامبر اسلام و دیگر پیامبران درخواست معجزه می‌کردند که خواهان ایجاد شبهه و حالت تردید در درون مردم بوده‌اند.

«وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ»^۸. «وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَنْجِرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً. أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيراً. أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَافاً أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلاً. أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْزُقُنَا فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِزُفَيْكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَاباً نَقْرُؤُهُ. قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولاً»^۹.

حضرت موسی علیه السلام با آن‌که عصا و ید بیضاء همراه داشت، آن‌را موقعی ارائه داد که با انکار فرعونیان و مقابله قبطیان قرار گرفت و از او برای اثبات نبوت خویش دلیل و نشانه خواستند. خداوند به موسی و هارون دستور می‌دهد: «فَأْتِنَا فِرْعَوْنَ

۲. هود: ۱۱: ۱۳.

۴. انفال: ۸: ۳۱.

۶. نحل: ۱۶: ۱۰۳.

۸. یونس: ۱۰: ۱۵.

۱. طه: ۵۲: ۳۴ - ۳۳.

۳. یونس: ۱۰: ۳۸.

۵. مدثر: ۷۴: ۲۵ - ۲۴.

۷. انعام: ۶: ۹۱.

۹. اسراء: ۱۷: ۹۳ - ۹۰.

فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ نزد فرعون رفته به او بگوئید: ما پیامبران پروردگار جهانیانیم». فرعون به آنان گفت: «وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ؛ پروردگار جهانیان چیست؟». موسی گفت: «رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ مُوقِنِينَ؛ پروردگار آسمان‌ها و زمین و آنچه در میان آن دو می‌باشد. اگر دارای باور درونی باشید». یعنی اگر به درون خود بنگری، شاهد صدق این مدّعا را در خود می‌یابی.

فرعون از روی تمسخر به اطرافیان خود روی کرده گفت: «أَلَا تَسْتَمِعُونَ؛ آیا نمی‌شنوید» که موسی چه مطالب ناباوری را مطرح می‌سازد؟ موسی روی به آنان کرده گفت: «رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ؛ پروردگار شما و پدران پیشین شما» نه مانند فرعون که دعوی ربوبیت را تنها در این برهه زمانی دارد.

آن‌گاه فرعون با خشم و تمسخر گفت: «إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ؛ پیامبری که به سوی شما فرستاده شده دیوانه‌ای بیش نیست». موسی گفت: «خدایی را که من می‌خوانم پروردگار شرق و غرب و آنچه در آن میانه است» کنایه از آن‌که ادعای ربوبیت تو صرفاً به جهت سلطه بر ملک مصر و رود نیل است و بسی محدود و هرگز با گستره خدایی پروردگار جهان قابل قیاس نیست و هرگز سلطه محدود با سلطه نامحدود قابل قیاس نیست «قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ». لذا به اندیشیدن دستور می‌دهد. این پاسخ در مقابل نسبت دیوانگی است که فرعون به موسی داده است.

باز هم فرعون در خشم رفت و قاطعانه بدون هیچ دلیل قانع کننده‌ای گفت: «لَئِن اتَّخَذْتُ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ؛ اگر جز من، خدایی برگزینی. تو را از [جمله] زندانیان خواهم ساخت». موسی با ملایمت گفت: «أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ؛ گرچه برای تو دلیل آشکاری [بر صحت دعوی خویش] بیاورم؟!». فرعون گفت: «قَاتِلْ بِهِ إِن كُنتَ مِنَ الصّٰدِقِينَ؛ بیاور اگر راست می‌گویی». آن‌گاه حضرت موسی، عصا و يد بیضاء را ارائه داد «فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ. وَ نَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاطِرِينَ». با افکندن عصا و تبدیل آن به ماری عظیم الجثه و هولناک و بیرون آوردن دست از آستین و درخشیدن آن با نور سفیدی خیره کننده، معجزه خود را ارائه داد که در این

هنگام فرعون از وحشت آنرا سحر خوانده در صدد مقابله برآمد.^۱

در سورة ابراهيم به طور عموم تقاضای معجزه را از جانب کسانی یادآور شده که حالت انکار داشته‌اند، همان‌گونه که درباره پیامبر اسلام یادآور شدیم. حضرت موسی علیه السلام آن‌جا که با قوم خود و نافرمانی‌هایی که می‌کردند روبرو شد به آنان یادآور می‌شود:

«أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبُؤُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَ ثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ. جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَعْيُنَهُمْ فِي أَقْوَاهِمَ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ، وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ. قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى. قَالُوا إِن أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونا عَنْ مَا كَانُوا يَعْبُدُ آبَاءَنَا فَأَتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ. قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ، وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ. وَ مَا لَنَا أَنْ لَا تَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَ قَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا...؟^۲ آیا سرگذشت پیشینیان را نشنیده‌اید که پیامبرانشان با دلایلی روشن آمدند، ولی آنان از روی تمسخر خنده‌وار دست بر دهان نهاده^۳ و گفتند: ما به آن‌چه آورده‌اید باور نداریم و در شک و تردید می‌باشیم. پیامبران به آنان گفتند: مگر درباره صانع متعال جای شکی وجود دارد؟ او شما را می‌خواند تا مورد مهر خود قرار دهد و فرصتی است که در اختیار شما قرار داده است. گفتند: شما همانند ما بشر هستید و می‌خواهید ما را از آن‌چه پدرانمان می‌پرستیدند باز دارید، پس دلیل قوی و روشن ارائه دهید که پیامبرید. پیامبران به ایشان گفتند آری ما بشری بیش نیستیم و از خود مایه‌ای نداریم. خدای بر ما مَنّت نهاده و اگر او بخواهد هرآینه معجزه‌ای که نشان‌گر صحت گفتار ما باشد، ارائه خواهیم داد و به خدا پناه می‌بریم که راه را به ما نشان داده‌است».

شواهد بر این واقعیت بسیار است که ارائه معجزه هنگامی بوده که انبیاء علیهم السلام با

۱. ر. ک: سورة شعراء آیات (۱۶-۳۴) و سورة اعراف آیات (۱۱۰-۱۰۳).

۲. ابراهيم ۱۴: ۹-۱۲.

۳. این حالتی است که برای تمسخر انجام می‌دهند، مانند آن‌که خنده‌شان گرفته دست بر دهن می‌نهند.

شبهات منکرین و تشکیک معاندین روبه‌رو می‌شدند که برای رفع شبهه و دفع تشکیک، ارائه معجزه ضرورت می‌یافت و گرنه در رویارویی با پاک اندیشان روشن ضمیر، نیازی به معجزه نبوده بلکه همان ارائه حق، بزرگ‌ترین شاهد صدق آنان محسوب می‌گردید.

از این‌رو معجزه هم‌چون شمشیر برای شکستن سدهای ایجاد شده در سراسر راه پیش‌رفت دعوت حق به کار رفته است. شمشیر برای زدودن موانع خارجی است که دشمن از روی عجز و نداشتن منطق صحیح به وجود می‌آورد و در صدد ایجاد محاصره یا ریشه‌کن کردن بنیاد حق برمی‌آید و معجزه برای درهم فرو ریختن تمامی شبهاتی بوده که دشمنان - به گمان خود - از آن حصار به وجود آورده بودند. پس کاربرد معجزه و شمشیر اساساً برای ارائه دعوت و اثبات حقایق آن نبوده، بلکه در رتبه دوم و هنگام برخورد با موانع از آن‌ها استفاده شده است. لذا هر دو، وسیله دفاعی به‌شمار می‌روند نه وسیله تبلیغی محض.

تشخیص اعجاز

معجزه باید به گونه‌ای انجام گیرد تا کارشناسان همان دوره به خوبی تشخیص دهند که آن‌چه ارائه شده به درستی نشانه ماورای جهان طبیعت و بیرون از توان بشریت است و هیچ‌گونه ظاهرسازی و روبه‌کاری در کار نیست^۱ و این واقعیت باید برای همیشه محفوظ بماند. لذا انبیا کارهایی انجام دادند که از توان ماهرترین کارشناسان آن دوره بیرون بوده تا این‌که به خوبی این تشخیص صورت گیرد و برای همیشه این برتری و تفوق روشن باشد.

از همین رو معجزه اسلام قرآن است که با شیواترین سبک و رساترین بیان و

۱. البته این بدین معنا نیست که این تشخیص مخصوص همان دوره باشد، زیرا ضرورت دارد که در طول تاریخ روشن باشد آن‌چه بر دست انبیا انجام گرفته از توان بشریت به‌طور مطلق خارج است و با فعل و اراده ما فوق الطبیعه انجام گرفته و اگر فرضاً امروزه ثابت گردد که آن‌چه در آن روزگار انجام گرفته از ابزاری استفاده شده که کاملاً طبیعی ولی از دید کارشناسان آن روزگار پوشیده بوده است. لازمه‌اش آن خواهد بود که «العیاذ بالله» انبیا نیرنگ باز ماهر بوده‌اند و در رسالت الهی دروغ گفته‌اند. چنین احتمالی هرگز درباره انبای عظام نشاید و ساحت قدس ایشان از هرگونه دغل‌بازی و تزویر به دور است.

استوارترین محتوا بر عرب آن زمان عرضه شد، در حالی که یگانه مهارت عرب آن دوره در زبان و بیان آنان بوده و به خوبی تشخیص دادند که این سخن نمی تواند ساخته بشر باشد که این گونه آنان را از هم آوردی ناتوان سازد. البته این بلندای شیوه قرآنی - چه از لحاظ نظم و چه از لحاظ محتوا - هم چنان پابرجا است.

ولید بن مغیره مخزومی که سخن وری نیرومند و از سران بلند پایه و سرشناس عرب به شمار می رفت درباره قرآن چنین می گوید: «یا عَجَباً لما يقول ابن أبي كبشة^۱، فوالله ما هو بشعر ولا بسحر ولا بهذي جُنُون وإن قوله لمن كلام الله...؛ آن چه فرزند ابن ابی کبشه می سراید، به خدا سوگند! نه شعر است و نه سحر و نه گزاف گویی بی خردان، بی گمان گفته او سخن خداست...».

هم او - موقعی که از کنار پیامبر می گذشت و آیاتی چند از سوره مؤمن را که در نماز تلاوت می فرمود شنید - گفت: «والله لقد سمعت من محمد أنفاً كلاماً ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن، والله إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق. وإنه يعلو وما يُعلو؛ به خدا سوگند! چندی پیش از محمد ﷺ سخنی شنیدم که نه به سخن آدمیان می مانست و نه به سخن پریان. به خدا سوگند! سخن او شیرینی ویژه ای و رُویت زیبایی دارد. هم چون درختی برومند و سر برافراشته، که بلندای آن پرثمر و اثر بخش و پایه آن استوار است و ریشه مستحکم و گسترده دارد. همانا بر دیگر سخنان برتری خواهد یافت و سخنی دیگر بر آن برتر نخواهد گردید»^۲.

طُفیل بن عمرو دوسی که مردی شاعر پیشه و با اندیشه و از اشراف قریش به شمار می رفت، عازم خانه خدا گردید. کسانی از قریش به گرد او آمدند تا او را از

۱. مشرکان، پیامبر اکرم ﷺ را با ابن عنوان یاد می کردند و او را به «ابو کبشه» نسبت می دادند. او مردی از قبیله «خُزاعه» بود که در دیانت با قریش مخالفت ورزید. گویند او جد مادری پیامبر بود که او را به وی نسبت می دادند.

۲. ر.ک: تفسیر طبری؛ ج ۲۹، ص ۹۸. سیره ابن هشام؛ ج ۱، ص ۲۸۸. سهیلی؛ الروض الانف؛ ج ۲، ص ۲۱. ابن اثیر؛ أَسَدُ الْغَنَاءِ؛ ج ۲، ص ۹۰. ابن عبد البر؛ الاستیعاب؛ ج ۱، ص ۴۱۲. ابن حجر؛ الاصابه؛ ج ۱، ص ۴۱۰. قاضی عیاض؛ الشفا؛ جاب سنگی؛ ص ۲۲۰. ملاعلی قاری؛ شرح شفا؛ ج ۱، ص ۳۱۶. غزالی؛ - احیاء العلوم؛ ج ۱، ص ۲۸۱. ط ۱۳۵۸ هـ. سید هبة الدین شهرستانی؛ المعجزة الخالدة؛ ص ۲۱. حاکم نیشابوری؛ المستدرک؛ ج ۳، ص ۵۰۷. سیوطی؛ الدر المنثور؛ ج ۶، ص ۲۸۳.

حضور و شنیدن سخن پیامبر باز دارند، گوید: «محمد ﷺ را در مسجد یافتیم و سخن او را شنیدیم، خوش آیندم آمد. به دنبال او روانه شدم و با خود گفتم: وای بر تو، گوش فرا ده، اگر سخن راست گوید بپذیر و اگر نادرست بود ناشنیده بگیر. در خانه به خدمت او شتافتم و عرضه داشتم: آنچه داری بر من عرضه کن. او اسلام را بر من عرضه کرد و آیاتی چند از قرآن بر من تلاوت نمود، به خدا سوگند! چنین سخنی شیوا و جالب نشنیده بودم و مطالبی ارجمندتر از آن نیافته بودم. از این رو اسلام آوردم و شهادت به حق را از دل و جان بر زبان جاری ساختم». آن گاه به سوی قوم خود شتافت و سرگذشت خود را بر ایشان بازگو کرد و همگی اسلام را پذیرفتند و او یکی از داعیان بلند آوازه اسلام شناخته شد.^۱

نضربن حارث بن کلدی از سران قریش و تیزهوشان عرب شناخته می شد که با پیامبر اسلام ﷺ دشمنی آشکار داشت. لذا شهادت مانند او درباره عظمت قرآن و نیرومندی آن در پیشرفت دعوت، قابل توجه است. «والفضل ما شهدت به الأعداء؛ بزرگی همان بس که دشمنان بر آن گواه شوند».

او از در چاره اندیشی درباره پیامبر ﷺ با سران قریش چنین گوید: «به خدا سوگند! پیش آمدی برایتان رخ داده که تا کنون چاره ای برای آن نیاندیشیده اید. محمد در میان شما جوانی بود آراسته، مورد پسند همگان، در سخن راست گوترین و در امانت داری بزرگوارترین شما بود. تا هنگامی که موی های سفید در دو طرف گونه اش هویدا گشت و آورد آن چه را که آورد، آن گاه گفتید: ساحر است. نه به خدا سوگند! هرگز به ساحری نمی ماند. گفتید: کاهن است. نه به خدا سوگند! هرگز سخن او به سخن کاهنان نمی خورد. گفتید: شاعر است. نه به خدا سوگند! هرگز سخن او بر اوزان شعری استوار نیست. گفتید: دیوانه است. نه به خدا سوگند! هرگز رفتار او به دیوانگان نمی ماند. پس خود دانید و درست بیاندیشید، که رخ داد بزرگی پیش آمد کرده که نباید آن را ساده گرفت»^۲.

ابو الولید عتبۀ بن ربیعہ، که بزرگ قریش محسوب می شد، روزی با سران قریش

۱. سیره ابن هشام؛ ج ۲، ص ۲۵ - ۲۱. أسد الغابة؛ ج ۳، ص ۵۴.

۲. سیره ابن هشام؛ ج ۱، ص ۳۲۱ - ۳۲۰. الدر المنثور؛ ج ۳، ص ۱۸۰.

در مسجد الحرام نشسته بود. پیامبر اسلام نیز در گوشه دیگر مسجد نشسته بود. عتبه رو به اشراف قریش کرده گفت: «آیا روا می دارید که اکنون محمد ﷺ را تنها یافته با او سخن گویم، باشد تا او را قانع سازم؛ او را تطمیع نموده از دعوت خویش دست بردارد؟» البته این موقعی بود که امثال «حمزة بن عبدالمطلب» و جمعیت انبوهی به پیامبر اسلام گرویده بودند و روز به روز رو به افزونی بودند! همگی به او گفتند: «اگر می توانی با او سخن گو و به هرگونه ای می توانی او را قانع ساز».

عتبه نزد پیامبر آمده گفت: «ای فرزند برادر! - عرب را چنین عادت بود که افراد هر قبیله به افراد قبیله دیگر «یا ابن اخی» ای فرزند برادر خطاب می کردند - تو دارای شرف خانوادگی هستی، ولی چیزی را مدعی هستی که موجب برخورد و تفرقه میان قوم خود گردیده است. اکنون گوش فراده تا مطلبی را بر تو عرضه دارم!» پیامبر فرمود: «بگو، گوش فرا می دهم». عتبه گفت: «ای فرزند برادر! اگر هدف تو اندوختن ثروت است، آن اندازه اموال برای تو فراهم می سازیم تا ثروت مندترین مردم قریش گردی. اگر تشنه مقامی، تو را رئیس خود می گردانیم. و اگر خواسته باشی تو را فرمان روای خود می سازیم». سپس گفت: «آن که بر تو ظاهر می گردد و چیزهایی با تو زمزمه می کند، خللی است که بر اعصاب تو اثر گذارده، حاضریم تو را با خرج خود کاملاً مداوا کنیم و از بذل مال در این زمینه دریغ نورزیم...» عتبه می گفت و پیامبر کاملاً ساکت، به تمام گفته هایش گوش فرا داد. آن گاه پیامبر ﷺ به او گفت: «آیا از گفتن مطالب خود پایان یافتی؟» گفت: «آری». فرمود: «پس اکنون به سخن من گوش فراده» عتبه گفت: «با جان و دل آماده ام» پیامبر ﷺ در این هنگام لب به تلاوت قرآن گشود و از ابتدای سوره فصلت شروع به خواندن نمود: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ... كِتَابُ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. بَشِيرًا وَنَذِيرًا...»^۱ و هم چنان ادامه داد و عتبه با تمام وجود گوش فرا می داد؛ دست ها را به عقب سر بر زمین تکیه داده، مجذوب تلاوت پیامبر گردیده بود، تا موقعی که به آیه سجده رسید و پیامبر ﷺ سجده نمود. سپس گفت: «ای ابوالولید! شنیدی آنچه را که بر تو تلاوت کردم، اکنون این تو و اندیشه خود تا چگونه قضاوت نمایی!» در این هنگام عتبه از

حالتِ جذبه روحی که به او دست داده بود، بیرون آمد و بدون آن که چیزی بگوید به سوی دوستانش روانه گشت. او را دگرگون دیدند و میان خود گفتند: عتبه با آن حالتی که رفت با حالتی دیگر می آید. موقعی که نزد آنان نشست گفتند: «چه خبر آورده ای؟» گفت: «آن چه آورده ام آن است که سخنی شنیدم، به خدا سوگند! هرگز چنین سخنی شیوا نشنیده بودم، به خدا سوگند! نه شعر است و نه سحر و نه کهانت، آن گونه که شما می پندارید. ای گروه قریش! از من بپذیرید و به من واگذار کنید. این مرد را به حال خود رها سازید و یا او کاری نداشته باشید. به خدا سوگند! سخنی که من از وی شنیدم پی آمد کلانی به دنبال دارد. اگر عرب با دست دیگران [جز قریش] کار او را ساختند از دست او آسوده شده اید و اگر بر عرب پیروز آید - که آینده چنین می نماید - پس پیروزی او پیروزی شماست و فرمانروایی او فرمانروایی شما و عزّت و آبروی او عزت و آبروی شماست. آنگاه شما به وسیله او خوش بخت ترین مردم جهان خواهید گردید». بدو گفتند: «ای ابوالولید! محمد ﷺ تو را با بیان خود سحر کرده است.» گفت: «آن چه به شما گفتم نظر من است، اکنون هرگونه خواهید رفتار کنید»^۱.

ابوذر غفاری، جندب بن جناده، برادری داشت به نام «انیس» که شاعری توانا و هم آورده طلب بود و در مسابقات شعری شرکت می نمود و بر اقوان (هم آوردان) خود همواره برتری داشت. ابوذر گوید: «نیرومندتر از برادرم انیس شاعری را نیافتم، با دوازده شاعر نامی در دوران جاهلیت مسابقه داد و بر همه برتری یافت. او عازم مکه بود، به او گفتم: تو از سخن و سخن وری سر رشته داری، باشد از پیامبری که در آن جا به دعوت بر خواسته خبری برایم بیاوری. مدتی طولانی گذشت و از سفر آمد به او گفتم: چه کردی؟ گفت: مردی را در مکه دیدم که بزّ شیوه تو بود - ابوذر بیش از سه سال بود که خدا را عبادت می کرد و از بتان بیزاری می جست - و بر این گمان بود که خداوند او را به پیامبری فرستاده است. ابوذر گوید: به او گفتم: مردم چه می گویند؟ گفت: می گویند شاعر یا کاهن یا ساحر است. ولی من سخنان ناهنجار کاهنان را شنیده ام و اوزان شعری را خوب یاد دارم، هرگز بدان نمی ماند، به خدا

سوگند! او راست می‌گوید و مردم درباره او دروغ می‌گویند»^۱.

از این گواهی‌ها از بزرگان و سخن‌دانان عرب درباره قرآن فراوان است که تاریخ آن را ضبط کرده و در بستر تاریخ این گواهی‌ها زنده بوده و برای همیشه جاویدان خواهد ماند^۲.

وجوه اعجاز قرآن

اندیش‌مندان در مورد اعجاز قرآن بحث‌های دامنه‌داری کرده و در این زمینه ابعاد گوناگونی را مطرح کرده‌اند. البته در این موضوع برخی اختلاف نظرها نیز وجود دارد. پیشینیان به گونه‌ای اندیشیده‌اند و متأخرین به گونه دیگر و چیزهایی بر اقوال گذشته افزوده‌اند. ذیلاً به نظریات گوناگون در باب اعجاز قرآن اشارت می‌شود:

۱. ارباب ادب و سخن‌دانان عرب، اعجاز قرآن را در گرو فصاحت و بلاغت والای آن دانسته‌اند. رسا بودن بیان و روان بودن عبارات که در چینش واژه‌ها رعایت شده و گزینش کلمات که دقیق انجام گرفته، نظم کلمات که هر یک در جای مناسب خود قرار گرفته، آن‌چنان ترکیبی به وجود آورده که از لحاظ تعبیر و آوای الفاظ و کلمات بافتی به هم پیوسته و پیوند خورده فراهم آورده به گونه‌ای که گویی سرتاسر هر آیه و سوره، واحد منسجمی را تشکیل داده و غیر قابل تفکیک‌اند؛ تمامی این‌ها بر قدرت و قوت این سخن الهی دلالت دارند. به علاوه، ویژگی‌های کلمات انتخاب شده به گونه‌ای است که جابه‌جایی کلمات یا تبدیل آن‌ها هرگز امکان‌پذیر نیست. این سرنوشت است که بزرگان علم و ادب به آن پی برده و گفته‌اند: هرگاه کلمه‌ای از قرآن را از جای خود برداری، آن‌گاه تمامی لغت عرب را جستجو کنی تا کلمه دیگری را بتوان جای‌گزین آن نمایی هرگز نخواهی یافت. زیرا کلمه دیگری که هم از لحاظ معنا و محتوا، و هم از لحاظ آوا و هماهنگی با کلمات ردیف

۱. قاضی عیاض: الشفا: ص ۲۲۴. شرح آن: جاب اسلامبول سال ۱۲۸۵، ج ۱، ص ۳۲۰. صحیح مسلم، ج ۷، ص

۱۵۳. مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۳۳۹. اصابه ابن حجر، ج ۱، ص ۷۶ و ج ۴، ص ۶۳.

۲. رک: التمهید، ج ۴.

یافته آن (که دو طرف آن قرار گرفته‌اند) با آن، یکی باشد یافت نمی‌شود. این می‌رساند که در کلمات انتخابی هر جمله و جمله‌های انتخابی هر آیه، آن اندازه دقت به کار رفته که از توان بشر بیرون می‌باشد، زیرا این‌گونه رعایت دقیق کلمات و جملات انتخابی، به احاطه کامل و حضور ذهنی بالفعل نیاز دارد و انسان هر اندازه که در شناخت ویژگی‌های لغت پیش‌رفت کرده و آسادی داشته‌باشد، این‌گونه احاطه وسیع و حضور ذهنی دائم نخواهد داشت؛ و أحياناً - هرچند که قوی و نیرومند باشد - اشتباه می‌کند و واژه‌ها یا جملاتی را به کار می‌برد که مورد خرده‌گیری قرار می‌گیرد. این خاصیتی است که در نوع سخن سرایان آزموده و عبارت پردازان با سابقه یافت می‌شود. ولی قرآن - با آن گستردگی و طول زمان نزول - بر همان قوت و قدرت کلامی خود استوار و یک‌سان است.

درباره دقت در چینش و انتخاب حساب شده کلمات گفته‌اند: «لو انْتزَعَتْ مِنْهُ لَفِظَةٌ ثُمَّ أُدِيرَ بِهَا لُغَةُ الْعَرَبِ كُلُّهَا عَلَى أَنْ يُوجَدَ لَهَا نَظِيرٌ فِي مَوْضِعِهَا الْخَاصِّ لَمْ يَوْجَدْ أَلْبَتَّةُ»^۱.

۲. اسلوب بیان و سبک و شیوه نظم قرآن، جمله بندی‌ها و چینش الفاظ و عبارات، در قالبی نو و اسلوبی تازه بر عرب عرضه شده، که کاملاً بی‌سابقه بوده و پس از آن نیز کسی مانند آن نیاورده است. با این‌که این‌گونه نظم و تألیف کلام تازگی داشت، ولی از چارچوب اسلوب‌های کلامی عرب بیرون نبود. انواع کلام که در میان فصحای عرب متداول بود یا شعر است یا نثر یا سجع^۲، که هر یک دارای محاسنی و در کنار آن نیز معایبی بود.

حُسن شعر درگیرا بودن آن است که مایه جذب و نفوذ در اعماق قلب می‌گردد، ولی قید قافیه و رعایت وزن خاص، آزادی صاحب سخن را تا حدودی سلب می‌کند. حُسن نثر در آزاد بودن صاحب سخن است. هرگونه کلمات و الفاظی که

۱. سخنی است از ابوسلیمان حمد بن محمد بُسی و ابن عطیة غرناطی صاحب تفسیر المحرر الوجیز و شیخ عبدالقاهر حرحانی و دیگر بزرگان علم و ادب که تفصیل آن را در التمهید ج ۴ و ۵ آورده‌ایم.

۲. شعر: سخن موزون و دارای قافیه است. نثر: سخن پراکنده (فاقد وزن و نظم خاص). سجع: جملات کوناه و دارای قافیه و لی فاقد نظم و وزن خاص.

متناسب با معنای مراد خود می‌داند آزادانه انتخاب و به کار می‌برد، ولی آن‌گیری و جذبه شعری را ندارد. سجع گرچه احیاناً به ظاهر زیبا است و یک‌گونه هنرنمایی سخن‌وری به شمار می‌رود، ولی تکلف و دشواری و احیاناً به کار بردن کلمات نامناسب، از زیبایی آن می‌کاهد.

قرآن میان این سه نوع کلام جمع کرده؛ دارای محاسن هر یک و فاقد معایب آن‌ها می‌باشد. این از شگفتی‌های سبک قرآنی است. جذّابیت شعر، هم‌راه با آزادی کامل نثر و زیبایی سجع بدون تکلف را دارا می‌باشد. این ویژگی عجیب برای سخن‌دانان و سخن‌سنجان عرب از همان آغاز آشکار بوده و هم‌واره برای علمای ادب مشهود بوده‌است.

بسیاری از بزرگان علم و ادب، برجسته‌ترین جنبه اعجاز قرآن را در همین جهت یاد کرده‌اند؛ از جمله، شیخ عبدالقاهر جرجانی، سکاکی و راغب اصفهانی، که در جای خود آورده‌ایم. پیش از این نیز سخنان بزرگان عرب را یادآور شدیم، از جمله سخن ولید که گفته بود: «إِنَّ لَهُ لِحَلَاوَةً، وَإِنَّ عَلَيْهِ لَطَلَاوَةً... وَإِنَّهُ يَعْلُو وَ مَا يُعْلَى». ۳. متأخرین افزوده‌اند که این نظم و شیوه سبک چنان صورت گرفته که نغمه آفرین و دارای آوای جان‌بخش و روح‌افزا است. هماهنگی حروف هر کلمه نسبت به حروف کلمات هم ردیف آن، چنان هم‌ساز و دم‌سازند که از آهنگ‌های وزین و نواهای متین و افسون‌گر حکایت دارد. تمامی انواع جذبه‌های شعری در این نثر مسجّع جلوه‌گر است.

جمله‌بندی‌های کوتاه و بلند قرآن به گونه‌ای تنظیم یافته که با ألحان و نغمه‌های صوتی هم‌گون می‌باشد و تا قاری و تلاوت‌کننده قرآن با آهنگ‌های والای صوتی آشنایی نداشته باشد نمی‌تواند آن‌گونه که جمله‌بندی‌های قرآن شکل یافته، تلاوت نماید. این حقیقتی است که از روز نخست، پیامبر اکرم ﷺ بدان تصریح فرموده و ائمه هدی علیهم‌السلام بر آن تأکید داشته و امروزه به خوبی به آن پی برده‌اند. (تفصیل آن در «التمهید» ج ۵ بیان شده است)

۴. مهم‌تر از همه، قرآن شامل معارف عالیّه و تعالیم حکیمانه‌ای است که تا آن روز، در توان بشریت نبوده که بدان دست یابد و کسی را یارای چنین اندیشه‌های

بلندی نبوده است. ژرف‌نگری و عمق بینش آورده‌های قرآن، برای بشریت بی‌سابقه بود: شناخت‌های شگرف قرآن از راز هستی و اسرار وجود، شرح و بسط آن در معرفت صفات جمال و جلال، علت آفرینش جهان و انسان، ودایع الهی که در نهاد انسان نهفته است، از کجا آمده و چرا آمده و به کجا می‌رود، هدف و مقصد نهایی چیست، مسایلی هستند که تا آن روز به آن خوبی که قرآن بیان داشته آشکار نبود. بعد از آن هم در سایه تعالیم قرآن راه رسیدن به این حقایق برای انسان باز گردید.

همین حقایق ارائه شده از جانب قرآن، والاترین جنبه اعجاز آن را می‌رساند. با مختصر مراجعه به اندیشه‌های سامان نیافته انسان آن روز و مقایسه آن با معارف قرآنی و نیز گفته‌های متضاد اندیش‌مندان برون دینی امروز، به خوبی برتری تعالیم قرآن و دلیل اعجاز آن روشن می‌گردد. (شرح آن در «التمهید» ج ۶ آمده است).

۵. هم‌چنین در راستای احکام و دستور العمل‌های فراگیر که قرآن عرضه داشته، سلامت جامعه و سعادت زندگی را نیز برای انسان فراهم می‌سازد، رابطه او را با خدا و جهانی فراتر از جهان خاکی نیز استوار می‌دارد.

انسان در این جهان در رابطه با شؤون خاص خود (مصالح فردی) می‌کوشد و به ناچار رابطه دیگری نیز با شؤون عام (مصالح اجتماعی) دارد که باید مد نظر قرار دهد، زیرا او زندگی مشترکی با سایر انسان‌ها دارد و به صورت تعاونی ادامه زندگی می‌دهد و نمی‌تواند تنها به مصلحت خویش بپندیشد و مصلحت عامه را نادیده بگیرد. حیات اجتماعی حیات داد و ستد است که حتماً باید رعایت شود و رعایت آن با حاکمیت قانون امکان‌پذیر است.

قوانین ساخته دست بشر، تنها در راستای تنظیم حیات فردی و حیات اجتماعی قرار دارد و محدوده تصرفات آحاد را در شؤون خاص و شؤون عامه مشخص می‌سازد، تا از تجاوز یا کوتاهی در انجام وظایف جلوگیری کند.

ولی انسان وابستگی سومی نیز در حیات دارد و آن رابطه او با خدا و جهان دیگر است. همین رابطه است - که اگر مستحکم باشد - «وازع نفسانی» (بازدارنده درونی) او را تشکیل می‌دهد و او را از افراط و تفریط باز می‌دارد و در زندگی کاملاً معتدل

می‌سازد.

«قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ. يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛ از جانب خداوند چراغی فروزان و شریعتی تابناک آمد، تا آن کس را که در پی خشنودی خداوند است، به راه‌های سلامت‌آمیز و سعادت بخش هدایت کند و او را [در زندگی] به طریقه مستقیم رهنمون باشد».

لذا تمامی احکام و قوانین الهی - که قرآن و اسلام عرضه داشته - سه بُعدی است. یعنی در این احکام و قوانین شؤون فرد و شؤون جامعه و نیز رابطه با خدا و معنویت - که حافظ کرامت انسانیت است - رعایت گردیده است. قرآن سعی بر آن دارد، علاوه بر سعادت در این حیات، سعادت اخروی و جاوید انسان را نیز تأمین کند. این در حالی است که قوانین مدوّن غیر الهی، هرچند خالص و بدون گرایش‌های منحرف کننده بوده باشد، ولی از بُعد سوم حیات انسانی تهی است. همین سه بُعدی بودن قوانین شرع، اعجاز و مافوق بشری بودن آن را می‌رساند. (در ج ۶ «التمهید» شرح آن آمده است).

۶. شیوه استدلال قرآن از ویژگی خاصی برخوردار است که می‌توان آن را یکی از وجوه اعجاز بیانی به‌شمار آورد و آن جمع میان دو شیوه برهان و خطابه است. اصولاً این دو شیوه متضاد می‌نمایند، زیرا استدلال برهانی بر مقدمات یقینی (فطریات و بدیهیات) استوار است؛ در این شیوه روی سخن با خاصه است تا اثبات قطعی کند. ولی شیوه خطابه بر مقدمات ظنی (مشهورات و مقبولات عمومی) تکیه دارد و هدف آن اقناع عامّه است. قرآن میان این دو شیوه به ظاهر متضاد جمع کرده و در بیان مطالب و استدلالات خویش، روی سخن با هر دو گروه را دارد؛ بدین ترتیب که با یک سخن توانسته است، إخضاع (اذعان قطعی) خاصه و اقناع عامّه، هر دو را هدف گیرد. لذا استدلال‌های قرآن، در عین سادگی بیان، از عمق و ژرف نگری به سزایی برخوردار است. عامّه مردم که از رموز استدلالات عقلانی آگاهی چندانی ندارند، به همان ظاهر ساده قانع شده پذیرا می‌گردند. ولی

خاصه، از دقت بیان و رموز به کار رفته بهره می‌گیرند.

ابن رشد اندلسی - فیلسوف و دانش‌مند معروف - در کتاب پر ارج خود «الکشف عن مناهج الأدلة»^۱ که در همین زمینه نوشته، در این باره مثال روشنی آورده، گوید: «قرآن برای شناسایی ذات حق تعالی، تشبیه به نور کرده «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»^۲ که جهان تاب و فراگیر است و درخشش و نمود هر چیز به وسیله آن می‌باشد. همین اندازه تشبیه برای شناسایی ذات حق تعالی و جای‌گاه او در جهان هستی، برای عامه مردم کفایت می‌کند و آنان را قانع می‌سازد. ولی در عین حال، این تشبیه آن قدر دقیق و روشن‌گر ذات حق تعالی است، که در راستای تشبیه غیر محسوس به محسوسات، شیواترین و دقیق‌ترین تشبیه به شمار می‌رود؛ تشبیهی که نمایان‌گر تمام عیار و ویژگی‌های ذات حق تعالی می‌باشد.

ذات حق، واجب الوجود و وجود او ذاتی و از حقیقت ذات او برخاسته است و هستی همه موجودات از او است. گنه ذاتش در غایت خفاء و از همه پنهان است، در عین حالی که هستی او و وجودش در نهایت ظهور و بر همه آشکار می‌باشد.

مفهومه من أعرف الأشياء و گنهه فی غایة الخفاء

در عالم محسوس اگر خواسته باشیم چیزی را ببایم که عین این ویژگی‌ها را دارا باشد، جز نور، نمی‌توان مثالی آورد. پرتو آن سراسر موجودات را فرا گرفته و همه اشیا را نمود داده و نمود هر چیز به نور است، ولی نمود نور، ذاتی و از خود آن می‌باشد. گنه و حقیقت نور، ناشناخته است، ولی درخشش و آثار وجودی آن بر همه آشکار و پیدا است. هر حکیم فرزانه‌ای اگر خواسته باشد برای شناساندن ذات حق مثالی بیاورد، از این تشبیه قرآنی بهتر نخواهد آورد».

۷. اخبار غیبی که در قرآن آمده و گوشه‌ای از اعجاز قرآن را تشکیل می‌دهد، بر سه گونه زمانی (گذشته، حال و آینده) است:

الف - خبر از گذشته؛ سرگذشت انبیای سلف و امت‌های گوناگون که در بستر زمان بوده‌اند. سرگذشت آنان کم و بیش در کتاب‌های پیشین آمده و بر سر زبان‌ها متداول بوده، ولی کاملاً آلوده و تحریف شده و افسانه‌وار است.

درباره سرگذشت نوح علیه السلام و حادثه طوفان می خوانیم: «تِلْكَ أَنْبَاءُ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا»؛ این از خبرهای غیب است که بر تو وحی می کنیم. پیش از این، نه تو آن را می دانستی و نه قوم تو». سرگذشت نوح و حادثه طوفان، در نوشته های پیشین به ویژه در سفر پیدایش^۲ تورات به تفصیل آمده، ولی نه به آن گونه که در قرآن پاک و منزه آمده است.

درباره سرگذشت یوسف علیه السلام نیز می خوانیم: «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ»^۳ با آن که در سفر پیدایش^۴ به تفصیل شرح آن آمده است، ولی نه به درستی و پاکی بیان قرآن. هم چنین درباره موسی و هارون و بنی اسرائیل و فرعون^۵ و نیز درباره حضرت مریم و زکریا^۶ این گونه تعبیرها آمده، که حاکی از امانت در نقل و حفظ قداست مقام انبیا و اولیای خدا است. ولی این جهت در تورات هرگز رعایت نشده، بلکه بر عکس، از مقامات عالیّه آنان کاسته است.

ب - خبر از حاضر؛ خبرهای غیبی است که قرآن از دسیسه ها و توطئه های منافقان و هم دستان آنان، مشرکان و یهودیان پرده برداشته و آنان را رسوا ساخته است. این گونه آیات در قرآن فراوان است.^۷

ب - خبر از آینده؛ خبر از پیش آمدهایی است که در آینده دور یا نزدیک واقع می گردید، به ویژه حوادث قریب الوقوع تا آن که اخبار غیبی قرآن مشهود گردد. مانند خبر از فتح و پیروزی ها و گسترش اسلام و نابودی و سرکوب شدن دشمنان که یک به یک و پی در پی تحقق یافت. خبر از غلبه روم بر فارس پس از اندی سال «وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ»^۸ از این قبیل است. این جنگ میان ایران و دولت بیزانس از سال ۶۰۳ م تا سال ۶۲۲ م (سال هجرت پیامبر به مدینه) ادامه داشت. ابتدا برتری با خسرو پرویز بود و سوره روم که در مکه نازل گشته، خبر از تغییر وضع جنگ داد. با گذشت چند سال نوبت برتری بیزانس رسید و این برتری تا پایان

۱. هود ۱۱: ۴۹.

۳. یوسف ۱۲: ۱۰۲.

۵. قصص ۲۸: ۳.

۷. ر. ک: التمهید؛ ج ۶، صفحات ۱۹۷ - ۱۹۰.

۸. روم ۳۰: ۴ - ۳.

۲. عهد عتیق - سفر تکوین؛ اصحاح ۶.

۴. عهد عتیق - سفر تکوین؛ اصحاح ۵۰ - ۳۷.

۶. آل عمران ۳: ۴۴.

سلطنت خسرو پرویز (سال ۲۲۸ م)، که به دست اشراف و سرداران لشکر به قتل رسید، ادامه داشت^۱؛ این امر موجب خوشنودی مسلمانان گردید، زیرا همسایه قدرت مند آنان به ضعف گراییده بود. از همه شگفت آورتر اخبار از ناتوانی همیشگی بشر از هم آوردی با قرآن است «فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا»^۲، که همواره شاهد صدق اعجاز قرآن به شمار می رود^۳.

۸. اشاره های علمی گذرا؛ بدین معنا که احیاناً از لابلای تعبیر قرآن به برخی اشارات زودگذر برخوردار می کنیم، که حاکی از احاطه صاحب سخن به اسرار نهفته طبیعت است.

«قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۴ بگو: قرآن را کسی فرو فرستاده که از راز آسمان ها و زمین آگاهی دارد.

گاهی در تعبیر قرآن به برخی از اسرار طبیعت اشارت رفته، این اشارت حالت «تراوشی» دارد که از لابه لای سخن پروردگار سرزده است؛ وگرنه مقصود ذاتی و هدف اصلی از سخن، بیان آن جهت نبوده است. لذا هیچ گاه در این گونه اشارات درنگ نشده و به طور کامل بیان نگردیده است، زیرا هدف اصلی قرآن، ارائه رهنمودهای هدایتی و تعلیم و تربیت دینی و معنوی است و تنها نکته سنجان هستند که به این رموز و اشارات گذرا پی می برند، این نکات برای دانش مندان در بستر زمان، دلیل اعجاز قرآن می باشد.

البته در این زمینه باید به این مطلب توجه نمود که نباید دست آوردهای علمی را بر قرآن تحمیل کرد، زیرا دست آوردهای علمی حالت ثبات ندارند، در حالی که مسایل قرآنی حقایقی ثابت اند و هرگز نباید چیزی را که حالت ثبات ندارد، با حقیقتی ثابت مطابقت داد. آری مسایل علمی که حالت ثبات یافته و قطعیت پیدا کرده، می تواند ابزاری باشد برای فهم برخی اشارات علمی قرآن آن هم نه به طور حتم، بلکه با اضافه شدن عباراتی نظیر «شاید چنین باشد». این بدان جهت است که

۱. ر. ک: تاریخ ایران؛ نوشته حسن پیرنیا؛ ص ۲۲۷ - ۲۲۲.

۲. التمهید؛ ج ۶، ص ۲۱۰ - ۱۹۷.

۳. بقره ۲: ۲۴.

۴. فرقاً ۲۵: ۶.

اگر همین نظریه علمی به ظاهر ثابت تغییر یابد خدشه‌ای به قوت و استواری قرآن وارد نسازد. قطعاً هرگاه آیه‌ای از قرآن با فرضیه علمی یا نظریه ثابت شده - فرضاً - مخالفتی داشت، قرآن را حاکم و آن نظریه یا فرضیه علمی را خطا می‌دانیم. از نظر ما دانش‌مندانی که چنین نظریه‌ای را پذیرفته‌اند دچار اشتباه شده‌اند.

ما در جای خود موارد بسیاری را یادآور شده‌ایم که با ابزار قطعی علم، از روی برخی اشارات علمی قرآن پرده برداشته شده است^۱ و در پایان نمونه‌هایی را ارائه می‌دهیم.

۹. استواری در بیان؛ گویش قرآن به گونه‌ای یک‌نواخت و در سطحی بالا قرار گرفته، از هرگونه اختلاف‌گویی یا تضاد در گفتار به دور است. با آن‌که قرآن به صورت پراکنده در زمان‌های متفاوت و جاهای مختلف و مناسبت‌های گوناگون و در بستر زمانی نسبتاً طولانی نازل گردیده و در بسیاری از موارد برخی قضایا را مکرراً به جهات مختلف بیان داشته، ولی هیچ‌گاه اختلاف و تضادی در گفتارش رخ نداده است. در صورتی‌که اگر کلام بشری بود، عادتاً بایستی در این طول زمان و مناسبت‌های مختلف و تکرار برخی مطالب اختلافی رخ دهد. این مقتضای طبیعت انسانی است که خواه و ناخواه دچار اختلاف و تفاوت در گفتار می‌گردد، زیرا حافظه انسان این کشش را ندارد که سخن امروز را با سخن بیست سال پیش، که در شئون متفاوت گفته شده است، کاملاً مطابقت دهد. قرآن یکی از دلایل اعجاز خود را همین جهت شمرده، آن‌جا که گفته:

«أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^۲؛ آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند، اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً تفاوت‌گویی بسیار در آن می‌یافتند»^۳.

۱۰. مسأله صرفه، شماری از بزرگان از جمله ابواسحاق نظام (متوفای ۲۳۱) و شاگرد وی جاحظ (متوفای ۲۵۵) و سید مرتضی (متوفای ۴۳۶) و ابن سنان

۱. ر.ک: التمهید؛ ج ۶، بخش اعجاز علمی.

۲. نساء ۴: ۸۲.

۳. در التمهید؛ ج ۷، بخش دفع شبهات، به‌ویژه شبهه وجود اختلاف میان آیات در این باره بحث کرده‌ایم.

خفاجی (متوفای ۴۶۶) بر این گمانند که سرّ اعجاز قرآن در مسأله «صَرْفَه» نهفته است، بدین معنا که خداوند خود بازدارنده کسانی است که بخواهند با قرآن مقابله کنند. گرچه ممکن است کسانی توان مقابله را داشته باشند ولی اراده قهری خداوندی جلوی انجام آنرا از هر کس که در صدد مقابله برآید می‌گیرد.

«سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ»؛ کسانی که ناروا راه خود خواهی و استکبار را در پهنای زمین برگزیده‌اند، از هرگونه گزند و آسیب رسانی به آیات خویش باز می‌دارم، که از دیدگاه قایلین به «صَرْفَه»، مقصود از گزند و آسیب رسانی همان مقابله و معارضة به مثل است، که موجب تباه شدن جنبه اعجاز قرآن می‌گردد.

ولی مفسران - عموماً - آیه را به گونه دیگر تفسیر کرده‌اند و مقصود آیه را دفع شبهات ایراد شده مستکبرانی دانسته‌اند که با هدف تباه ساختن آیات بینات الهی شبهاتی إلقاء می‌کنند. ولی خداوند با عنایت خود، دلایل خود را به گونه‌ای روشن و مستحکم مطرح می‌سازد که راه هرگونه شبهه را بسته و از هرگونه تباهی جلوگیری می‌کند.^۲ اساساً «صَرْفَه» را بدان معنا که گفته‌اند سلب هرگونه امتیازی از قرآن است و اعجاز قرآن تنها از خارج و به صورت قهری تحقق می‌یابد. این گفته با ظاهر بلکه با صراحت قرآن منافات دارد که جنبه اعجاز و خصوصیات آنرا در خود قرآن دانسته است.

قول به «صَرْفَه» را می‌توان به سه گونه تفسیر نمود - چنان‌که امیر یحیی بن حمزه علوی زیدی (متوفای ۷۴۹) بیان داشته است^۳: اولاً؛ مقصود از «صَرْفَه» آن باشد که خداوند انگیزه کسانی را که در صدد مقابله برآیند سلب می‌کند. یعنی آن انگیزه و داعیه‌ای که آنان را برای مقابله با قرآن و داشته، هنگام عمل فروکش می‌کند و حالت سردی و بی تفاوتی به آنان دست می‌دهد.

ثانیاً؛ خداوند امکاناتی را که برای مقابله با قرآن نیاز است، از آنان سلب می‌کند و این بر دو گونه است. یک - آن‌که آن امکانات (علوم و معارف و ادبیات لازم) که در

۲. ر.ک: مجمع البیان؛ ج ۴، ص ۴۷۸ - ۴۷۷.

۱. اعراف ۷: ۱۴۶.

۳. ر.ک: الطراز؛ نوشته امیر یحیی علوی؛ ج ۳، ص ۳۹۲ - ۳۹۱.

حالت عادی دارند را، به هنگام ارادهٔ مقابله با قرآن، از آنان می‌ستانند و آنان را در آن هنگام خلع سلاح می‌کند و از دارا بودن شرایط مقابله به حالت نداری تبدیل می‌کند. در حقیقت یک‌گونه دگرگونیِ صفت درونی برایشان رخ می‌دهد.

دو - اساساً آن امکانات در اختیار بشر قرار نگرفته تا بتوانند با قرآن مقابله کنند و معنای «صرف» در آیه فوق‌الذکر همین است. خداوند جایی برای شبهه و تباه ساختن آیات خود باقی نگذاشته، یعنی اساساً این‌گونه امکانات که کسی بتواند آیات الهی را تباه سازد، برای بشر فراهم نیست. آیه: «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ؛ بَلَكه تَكْذِيبَ نَمُودند آن‌چه را که توانایی احاطه به فهم و درک آن را نداشتند» نیز به همین حقیقت اشارت دارد. هم‌چنین آیه «ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللّٰهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ»^۲ از آیات الهی روی گردان شدند. خداوند دل‌های آنان را [از پذیرش حق] برگرداند. زیرا آنان گروهی بودند که توانایی درک و فهم حقیقت را نداشتند. در این آیه، صرف قلوب را معلول عدم شایستگی درک حقایق گرفته‌است که خود موجب گردیده‌اند.

ثالثاً؛ آن‌که جبراً و قهراً آنان را باز دارد، با آن‌که توانایی لازم را دارند، ولی در موقع مقابله حالت سستی و رخوت به آنان دست دهد و بدین جهت از معارضه با قرآن فرو نشینند.

فرق میان این تفسیر و تفسیر نخست در آن است که در آن تفسیر، انگیزه و شور و شوق آنان سلب می‌شود و در این تفسیر انگیزه هم‌چنان داغ است، ولی جرأت اقدام را از دست می‌دهند؛ مانند کسی که جلوی او - به رغم کوشش و وجود انگیزه - قهراً گرفته شود.

البته معنای اول و سوم، و قسمت اول از معنای دوم، بر خلاف ضرورت است و با تصریحات عرب آن زمان منافات دارد. زیرا اگر چنین بود بایستی عرب از دگرگونی حالت درونی خود به شگفت آید، نه آن‌که شگفتی خود را نسبت به جاذبیت آوای دل‌انگیز و فرح بخش قرآن بروز دهد. به‌ویژه آن‌که کسانی از قریش مانند ابوجهل و دیگران در گوش افراد قبایل عرب به هنگام ورود مسجد الحرام پنبه

می‌گذارند یا آنان را از نزدیک شدن و شنیدن آوای قرآن منع می‌کردند، خود شاهدی است بر دل‌ربایی قرآن و جاذبیت روحانی آن تا سرحدّ اعجاز و عدم امکان مقابله به مثل با آن.

آری قسمت دوم از تفسیر دوم، تا حدودی معقول به نظر می‌رسد و ظاهر کلام سیّد و برخی از بزرگان که بر این راه رفته‌اند همین است. در حقیقت تمامی امتیاز در ذات قرآن نهفته است که دیگران از مقابله با آن عاجزند، زیرا چنین امکاناتی از اختیار بشر بیرون است.^۱

تحدی قرآن

تحدی به معنای هم‌آورد خواستن است. قرآن مکرراً ناباوران را به مبارزه و هم‌آوردی خوانده، گوید: «اگر باور ندارید که این قرآن سخن خدا باشد و گمان می‌برید ساخته و پرداخته دست بشر است، هرآینه آزمایش آن آسان است، سخن‌دانان و سخن‌وران خود را وادارید تا در این راستا نیروی خود را به کار گیرند و سخنی هم‌چون قرآن، زیبا و شیوا، محکم و استوار، و حکمت وار، بسازند و ارائه دهند؛ ولی هرگز چنین اقدامی نتوانید کرد، زیرا به خوبی می‌دانید که قرآن همانند سخن بشر نیست...».

مراحل تحدی

قرآن در چند مرحله، تحدی و هم‌آورد خواستن خود را مطرح کرده:

۱. نخست به طور مطلق سخنی همانند قرآن بیاورند:
«أَمْ يَقُولُونَ تَقْوَلُهُ، بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ. فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ؟^۲ آیا می‌گویند: آن را بر بافته؟ [نه] بلکه باور ندارند! پس سخنی همانند آن بیاورند، اگر راست می‌گویند.»

۲. سپس به اندازه ده سوره را مطرح نمود هرچند کوچک باشند:

۱. رک: التمهید؛ ج ۴، ص ۱۹۰ - ۱۳۵.

۲. طور ۵۲: ۳۴ - ۳۳.

«أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ، قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^۱ آیا می‌گویند که آن را به دروغ به ما نسبت داده است؟ بگو: پس همانند ده سوره آن، حتی اگر افتراگونه باشد بیاورید و هر کس را که خواهید [به شهادت و داوری] بخوانید، اگر راست می‌گویید».

۳. آن‌گاه، برای آن‌که از اعتبار مدعیان بکاهد، پیش نهاد کرده که یک سوره همانند قرآن بیاورند:

«أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ، قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ، وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^۲ ... اگر راست می‌گویید، همانند یک سوره آن بیاورید...

۴. و برای آخرین بار، با قاطعیت هر چه تمام‌تر، عجز و ناتوانی نهایی آنان را اعلام نمود:

«وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ، وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا، فَأْتُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ»^۳ اگر ناباورید نسبت به آن‌چه بر بنده خویش فرو فرستاده‌ایم، پس همانند یک سوره آن بیاورید، یا سوره‌ای از هم‌چون فردی بیاورید... و اگر [چنین کاری را] نکردید و هرگز نتوانید کرد، پس پروا کنید از آتشی که فروزنده آن آدمیان و سنگ خارا می‌باشد و برای کافران آماده گردیده است».

در این آیه ذکر آدمیان در کنار سنگ خارا کنایه از آن است که آدمیان فاقد شعور و تهی از خرد و اندیشه، هم‌چون سنگ خارا بوده و در کنار آن قرار دارند و در آتش سرسختی می‌سوزند.

۵. آن‌گاه و پس از این تجربه تلخ و ناگوار برای ناباوران، روی سخن را به توده بشریت کرده، برابر ابدیت اعجاز و تحدی قرآن را اعلام نموده است:

«قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا»^۴ بگو: اگر تمامی انس و جن [که در بستر تاریخ قرار گرفته‌اند] گرد هم آیند و بخواهند همانند این قرآن بیاورند، هرگز نتوانند، گرچه همگی پشت در

پشت یک دیگر قرار گیرند».

نکته جالب

در آیات تحدّی به ویژه دو آیه اخیر، نکته جالبی وجود دارد که سرّ اعجاز را بیش از هر چیز روشن و مبرهن می سازد. در آیه ۲۴ سورة بقره عبارت «وَلَنْ تَقْلُوا» اخبار از آینده به صورت مطلق است بدین معنا که هرگز و برای ابدیت هم آوردی با قرآن نیاید؛ در سورة اسراء آیه ۸۸ نیز همه جهانیان را از هم آوردی با قرآن ناتوان دانسته است. این یک اخبار غیبی است که جز از زبان «عالم الغیب والشهاده» امکان صدور ندارد. هر نیرومند و صاحب هنری که در مقام تحدّی و هم آوردی برآید، حداکثر می تواند هم آوردان معاصر و مجاور خویش را تا حدودی بشناسد و با شناخت اندازه توانایی آنان و مقایسه با توانایی خویش، خود را برتر بداند. ولی هرگز کسی جرأت آن را ندارد که برای آینده و برای همه جهانیان، خود را برتر شمارد، زیرا شناختی به آیندگان و همه جهانیان نمی تواند داشته باشد.

ولی قرآن این شهادت را نشان داده و با کمال جرأت ناتوانی بشریت را در مقابله با قرآن برای همیشه و برای همه جهانیان در پهنای تاریخ اعلام نموده، که این جرأت و شهادت بزرگترین دلیل اعجاز قرآن است. علاوه بر آن که خود یکی از بزرگترین اخبار غیبی قرآن به شمار می رود، چنان که گذشت.

دامنه تحدّی

همان گونه که متذکر شدیم تحدّی و هم آورد خواستن قرآن فراگیر است، همه جهانیان را شامل می شود و دامنه آن برای همیشه گسترده است، همان گونه که برای دیروز بوده برای امروز و فردا نیز پابرجا است. ولی برخی را گمان است که تحدّی قرآن مخصوص همان دوره اول بوده، مخاطبین آن عهد مورد تحدّی قرار گرفته اند و این امر تا امروز گسترش ندارد؛ گرچه دلیل اعجاز قرآن - که همان عجز عرب آن روز است - برای همیشه است. یعنی امروزه برای اثبات اعجاز قرآن، به عجز فصّحای عرب معاصر نزول که از مقابله و معارضه با آن ناتوان بودند، استدلال باید کرد؛ و

هرگز فصحا و سخن دانان همه دوره‌ها مورد تحدی قرار نگرفته‌اند. نویسنده مصری معروف «بنت الشاطی» چنین می‌گوید: «معیار تحدی قرآن همان عجز فُصَحای عرب در عصر بعثت است. ولی دلیل اعجاز آن برای همیشه است و عرب و عجم را شامل می‌باشد. عجز سخن‌سنان عصر اول - که اصل بلاغت و فصاحت‌اند - برهان قاطعی است برای روشن شدن مسأله تحدی...»^۱ یعنی عجز سخن‌وران آن روز کفایت می‌کند و نیازی به پا برجا بودن موضع تحدی قرآن تا امروز نیست.

شاید نویسنده یادشده بیم آن داشته که اگر گفته شود قرآن هم چنان در موضع تحدی خود پابرجا است، به ناگاه آتش کفر و الحاد - که در میان سخن‌دانان عرب کم نیست - زبانه کشد، در صدد مقابله برآمده و همانند قرآن سخنی موزون و استوار ارائه دهند و در پی آن بزرگ‌ترین پایه و ستون استوار دعوت اسلامی، از هم فرو ریزد. ولی او باید مطمئن باشد که چنین اتفاقی نخواهد افتاد، زیرا قرآن بر اسلوب ویژه‌ای استوار است که هرگز سخن بشری نمی‌تواند به آن برسد و حتی نمی‌تواند نزدیک آن گردد؛ چون که اعجاز قرآن تنها بر شیوه بیانی آن استوار نیست، بلکه مجموعه لفظ و معنا، معیار اعجاز می‌باشد. جمال لفظ و کمال معنا، زیبایی و فریبایی عبارات، در کنار بلندای افق محتوا قرار گرفته است. کدام دانش‌ور و سخن‌ور توانایی است که بتواند چنین مفاهیم عالی و نوآوری‌های وسیع و گسترده را در همه زمینه‌های معرفتی و شناختی، در چنین قالب‌های موزون و دل‌کش و دارای جذبه معنوی و روحانی در آورد و ساختاری چنین مستحکم و استوار در عین زیبایی منظر ارائه دهد؟! تلاش در این راه سرانجامی جز رسوایی نخواهد داشت!

در عرصه تاریخ مواضع عبرت فراوانی وجود دارد. کسانی در صدد معارضه با قرآن برآمده‌اند، اما آن چه ارائه کرده‌اند نه تنها همانند قرآن نبوده، بلکه از درجه کلام معمولی هم فروتر افتاده‌است و جز عار و ننگ دست‌آوردی برای خود فراهم نساخته‌اند. هر که با خود بیاندیشد تا این تجربه‌های تلخ تاریخ را تکرار نماید، و مواضع عبرت آن را درست ننگرد، پس اگر شرمنده خویش نگشت هر چه خواست انجام دهد. «مَنْ جَرَّبَ الْمُجَرَّبَ حَلَّتْ بِهِ التَّدَامَةُ؛ هر که آزمون شده‌ای را آزمون کند،

جز پشیمانی دست آوردی نخواهد داشت».

دکتر عبدالله دراز در این زمینه گوید: «هر که شک و تردیدی دارد و گمان می برد که در میان سخن دانان کسانی هستند که توانایی هم آوردی با قرآن را دارند، می تواند به آسانی آن را آزمایش کند؛ به ادباء و سخن دانان عصر خویش مراجعه و از آنان پرسش نماید: آیا کسی از شما توانایی هم آوردی با قرآن را دارد؟ اگر گفتند: آری «لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا^۱؛ اگر بخواهیم می توانیم همانند آن بیاوریم! پس به آنان بگوید: «هاتوا بُرْهَانَكُمْ^۲؛ شاهد صدق این مدعی را ارائه دهید». و اگر گفتند: «لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ^۳؛ ما را توانایی آن نیست». پس به آنان بگوید: چه شهادتی بر اعجاز بالاتر از اظهار ناتوانی است؟ آن گاه به تاریخ رجوع کند و از آن بپرسد: «مَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى^۴؛ حال گذشتگان چگونه بوده است؟». هر آینه تاریخ پاسخ خواهد داد که هیچ کس سر خود را در مقابل قرآن نیفراشته است و آن گروه ناچیزی که سر به سوی قرآن تافتند، با رسوایی و بار ننگ بازگشتند و روزگار بر آثار آنان خطّ بطلان کشید و به دست فراموشی سپرد^۵.

تحدی در برتری سخن

گاه گفته می شود که توانایی در صنعت سخن وری و قدرت بیان در همه مردم یکسان نیست و این قدرت بر حسب ذوق و سلیقه و نحوه اندیشه و بینش هر انسان تفاوت می کند. هر فرد از افراد انسانی مواهب و یافته هایی ویژه خود دارد که ساختار و شخصیت درونی او را تشکیل داده است. هر نویسنده یا صاحب سخنی گوشه ای از یافته های شخصی خویش را - که ویژه خود او است - ارائه می دهد. «از کوزه برون هر آن طراوت که در اوست». از این رو شیوه های گفتاری و نوشتاری هر نویسنده با دیگری هم سان نخواهد بود. لذا چگونه می توان مردم را به تحدی

۱. انفال: ۳۱. این آیه نقل کلام مشرکین است که در آن روزگار گفتند و خود را رسوا ساختند.

۲. بقره: ۲: ۲۸۶.

۳. بقره: ۲: ۱۱۱.

۴. طه: ۲۰: ۵۱.

۵. ر. ک: عبدالله دراز؛ النبأ العظيم؛ ص ۷۵. نمونه هایی از آن رسوایی ها را در التمهید، ج ۴، ص ۲۲۷ به بعد آورده ایم.

(هم آوردی با قرآن) خواند «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ»^۱ در صورتی که آنان از هم آوردی با یک دیگر نیز عاجزند؟!

ولی پوشیده نباشد که هم آوردی خواستن (تحدی) در آن نیست که سخنی هم سان و همانند سخن خدا بیاورند گونه ای که در شیوه بیان و نحوه تعبیر کاملاً همانند باشد، زیرا این گونه همانندی جز با تقلید امکان پذیر نیست.^۲ بلکه مقصود از «تحدی» آوردن سخنی است که هم چون قرآن از نظر معنویت دارای جای گاهی ارجمند و والایی بوده و در درجه اعلای بلاغت و فصاحت قرار گرفته باشد؛ سخنی توانا و قدرت مند، رسا و گویا، با محتوایی بلند و متین و استوار باشد. علمای بیان طبق معیارهای مشخص، درجات رفعت و انحطاط هر کلامی را معین ساخته اند و برتری کلامی بر کلام دیگر با همین معیارها مشخص می گردد. در علم «بلاغت» به تفصیل از آن معیارها سخن گفته شده است.

ما هرگز منکر آن نیستیم که سخن هر کس زائیده نهاد و ساختار درونی او است و کسی را یارای آن نیست که با دیگری در آن چه ساختار ذهنیت او بر او القا می کند، هم سان باشد. ولی آن چه در این جا مطرح است هم سان بودن در درجه و رتبه فضیلت کلام است. همان گونه که میان دو قصیده شعری یا نوشته ادبی مقایسه می شود و برتری یکی بر دیگری روشن می گردد، چنین مقایسه ای بر پایه قدرت بیان و رسایی سخن و اعمال نکات و دقایق سخن وری و سخن سنجی استوار است. این معیارها سخن یک شاعر یا سخن ور را با سخن دیگری نزدیک یا دور می نمایند و نشست های ادبی و مسابقات هنری بر اساس همین معیارها انجام می گیرد.

سگاکي - در کتاب «مفتاح العلوم» - پس از بر شمردن معیارهای سنجش کلام، گوید: «ارتفاع و انحطاط شأن کلام به مراعات همین نکات و ظرایف بستگی دارد. هر چه این نکات بیش تر رعایت شود، کلام بیش تر اوج می گیرد و هر چه کمتر،

۱. طور ۵۲، ۳۴.

۲. چنانچه مسلمة کذاب و برخی دیگر همین کار تقلیدی را انجام داده، خود را رسوا ساخته اند. ر.ک: التمهید؛

ج ۴، ص ۲۲۸ و ۲۵۷.

موجب انحطاط»^۱. آنگاه گوید: «البلاغة تتزايد إلى أن تبلغ حد الإعجاز، و هو الطرف الأعلى و ما يقرب منه؛ بلاغت حالت تصاعدي دارد تا به مرتبه اعجاز پایان یابد و آن، درجه بالای بلاغت و نزدیک به آن است»^۲. از این سخن استفاده می شود که «حد اعجاز» نیز درجات متفاوتی دارد. ولی این حد در مرتبه ای قرار دارد که دست بشر به آن نمی رسد.^۳

خلاصه آن که برتری یا همانندی دو کلام به مراعات نکات بلاغی و ظرافت های سخن وری بستگی دارد. معیارهای بلاغت در علم «معانی و بیان» آمده است و بیش تر این معیارها به معنا و محتوا بیش از لفظ و عبارت اهمیت می دهد، چنان که شیخ عبدالقاهر جرجانی به این مطلب تصریح دارد. او در این باره گوید: «إذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعراً أو يستجيد نثراً، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول: حُلُوٌّ رشيق، و حَسَنٌ أنيق، و عَذْبٌ سائغ، و خُلُوبٌ رائع، فاعلم أنه ليس ينبئك عن أحوالٍ ترجع إلى أجراس الحروف، و إلى ظاهر الوضع اللغوي، بل إلى أمر يقع من المرء في فؤاده، و فضلٍ يقتدحه العقل من زناده»^۴؛ اگر دیدی صاحب بینشی که گوهر شناس سخن است، شعری را می ستاید یا نثری را به خوبی توصیف می کند، آنگاه ستودن آن را در جهت لفظ قرار داده می گوید: شیرین و لطیف است، زیبا و ظریف است، زلال و گوارا است، جالب و دل ربا است، پس بدان که این توصیف از نوای ناقوسی حروف آن حکایت ندارد، و به وضع لغوی آن بستگی ندارد، بلکه در رابطه با جنبه ای است که بر دل آدمی اثر دارد و برتری است که عقل آن را فروزان می سازد.

«إِنَّ الكلام لفي الفؤاد و إنما جُعِلَ الكلام على الفؤاد دليلاً؛
حقیقت هر سخن چیزی است که در دل می گذرد و هر سخنی از آن چه در دل

۱. سکاکی؛ مفتاح العلوم؛ ص ۱۹۴ - ۸۰.

۲. همان؛ ص ۱۹۶.

۳. در این رابطه رجوع شود به: تفتارانی، مطول، چاپ اسلامبول، ص ۳۱.

۴. شیخ عبدالقاهر؛ کتاب اسرار البلاغة؛ ص ۳.

می‌گذرد حکایت دارد».

ابعاد اعجاز

اعجاز قرآن امروزه در سه بعد مهمّ و اساسی مطرح می‌باشد: اعجاز بیانی، اعجاز علمی و اعجاز تشریعی.

اعجاز بیانی بیش‌تر به جنبه‌های لفظی و عبارات به کار رفته و ظرافت‌ها و نکته‌های بلاغی نظر دارد؛ گرچه در این نکته‌ها و ظرافت‌ها در معنا و محتوا نقش اصلی را ایفا می‌کند، چنان‌که شرح آن خواهد آمد.

اعجاز علمی اشاراتی است گذرا که به برخی از اسرار طبیعت نظر دارد و به گونه تراوشی از لابه‌لای تعبیر قرآنی - احياناً - مشهود می‌گردد، که با مرور زمان و پیش‌رفت دانش و قطعیت یافتن برخی نظریه‌های علمی، پرده از این اشارت‌ها برداشته می‌شود و دانش‌مندان خصوصاً با پی بردن به این حقایق، قرآن را از دیدگاه اعجاز مورد ستایش و پذیرش قرار می‌دهند.

اعجاز تشریعی از جهت نوآوری‌های مفاهیم دینی است؛ بدین معنا که قرآن در دو قسمت معارف و احکام راهی پیموده که تا آن روز، بشریّت بدان راه نیافته بود و برای ابدیت بدون راه‌نمایی دین، دست‌یابی به آن امکان‌پذیر نیست. هستی‌شناسی قرآن، فراگیر و شامل و تشریعات آن همه‌جانبه و کامل است و از هر دو جهت بدون هیچ‌گونه کاستی بر بشریّت عرضه شده‌است. اکنون توضیحی از این اجمال را با رعایت ایجاز و اختصار می‌آوریم:

۱. اعجاز بیانی

اعجاز بیانی قرآن را می‌توان در پنج بخش خلاصه نمود:

الف - گزینش کلمات

انتخاب کلمات و واژه‌های به کار رفته در جملات و عبارت‌های قرآنی کاملاً حساب شده‌است به گونه‌ای که اگر کلمه‌ای را از جای خود برداشته، خواسته باشیم کلمه دیگری را جای‌گزین آن کنیم که تمامی ویژگی‌های موضع کلمه اصل را ایفا

کند، یافت نخواهد شد، زیرا گزینش واژه‌های قرآنی به گونه‌ای انجام شده که اولاً، تناسب آوای حروف کلمات هم‌ردیف آن رعایت گردیده، آخرین حرف از هر کلمه پیشین با اولین حرف از کلمه پسین هم‌آوا و هم‌آهنگ شده است؛ تا بدین سبب تلاوت قرآن روان و آسان صورت گیرد. ثانیاً، تناسب معنوی کلمات با یک‌دیگر رعایت شده تا از لحاظ مفهومی نیز بافت منسجمی به وجود آید. به علاوه، مسأله فصاحت کلمات طبق شرایطی که در علم «معانی بیان» قید کرده‌اند کاملاً لحاظ شده است. که این رعایت‌های سه‌گانه با ملاحظه و دقت در ویژگی‌های هر کلمه انجام گرفته است. در مجموع هر یک از واژه‌ها در جای‌گاه مخصوص خود به گونه‌ای قرار گرفته است که قابل تغییر و تبدیل نخواهد بود.

ابن عطیه در این باره گوید: «و کتاب الله سبحانه لو نُزعت منه لفظة ثم أُدبر بها لسان العرب على لفظة في أن يوجد أحسن منها لم توجد^۱؛ هرگاه واژه‌ای از قرآن را از جای خود برداشته و تمامی زبان عرب را گردیده تا واژه‌ای مناسب‌تر پیدا شود، یافت نمی‌شود». ابو سلیمان بستی گوید: «اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع له هذه الصفات، هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام، موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إمّا تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإمّا ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة^۲.. بدان که پایه اصلی بلاغت قرآن که صفات یاد شده را در خود گرد آورده، بر این اساس است که هر نوع لفظی را - که ویژگی‌های یاد شده در آن فراهم است - درست به جای خود به کار برده که مخصوص به آن و متناسب با آن بوده است به گونه‌ای که اگر به جای آن، کلمه دیگری را به کار برند؛ یا معنا به کلی تغییر می‌کند و موجب تباهی مقصود می‌گردد، یا آن‌که رونق و جلوه خود را از دست می‌دهد و از درجه بلاغت مطلوب ساقط می‌گردد». شیخ عبدالقاهر جرجانی گوید: «فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، و لفظة يُنكر شأنها أو يُرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه أو أحرى أو أخلق، بل وجدوا اتساقاً يَهَرِّ العقول و أعجز الجمهور^۳؛ آذباء و بُلغاء از دقت در

۱. مقدمه تفسر وی «المحرر الوجيز»؛ ص ۲۷۹. التمهيد؛ ج ۵، ص ۲۱.

۲. ثلاث رسائل في اعجاز القرآن؛ ص ۲۹.

۳. کتاب دلائل الإعجاز؛ ص ۲۸.

چینش و گزینش کلمات قرآنی، کاملاً فریفته و مجذوب گردیدند، زیرا هرگز کلمه‌ای را نیافتند که متناسب جای خود نباشد، یا واژه‌ای را که در جایی بی‌گانه قرار گرفته باشد، یا کلمه دیگری شایسته‌تر یا مناسب‌تر یا سزاوارتر باشد. بلکه آن‌را با چنان انسجام و دقت نظمی یافتند که مایه حیرت صاحب خردان و عجز همگان گردیده‌است.

این‌گونه تصریحات از بزرگان ادب و بلاغت، که گزینش و چینش کلمات قرآن را در حد اعجاز ستوده‌اند، فراوان است. البته این دقت در انتخاب و گزینش کلمات، به دو شرط اصلی بستگی دارد که وجود آن‌ها در افراد عادی - عادتاً - غیر ممکن است: اول؛ احاطه کامل بر ویژگی‌های لغت به‌طور گسترده و فراگیر، که ویژگی هر کلمه بخصوصی را در سرتاسر لغت بداند و بتواند به درستی در جای مناسب خود به کار برد. شرط دوم؛ حضور ذهنی بالفعل، تا در موقع کاربرد واژه‌ها، آن کلمات مد نظر او باشند و در گزینش الفاظ دچار حیرت و سردرگمی نگردد؛ حصول این دو شرط در افراد معمولی غیر ممکن به نظر می‌رسد.

ابو سلیمان بُستی در این زمینه به خوبی سخن گفته و مسأله گزینش الفاظ را در رساله خود به‌طور گسترده مطرح ساخته‌است. گوید: «دانش بشر، امکان احاطه به تمامی ویژگی‌های لغت را ندارد، علاوه که حضور ذهنی چیزی نیست که همیشه رفیق با وفای انسان باشد». در این باره مثال‌های چندی می‌آورد از جمله از «نضر بن شمیل» - یکی از ادبای بزرگ عرب - نقل می‌کند که در مجلس «مأمون - خلیفه عباسی» حضور یافت، مأمون به او گفت: «اجلس؛ بنشین» نضر گفت: ای امیرمؤمنان! من نلمیده‌ام تا جلوس نمایم «ما أنا بمضطجع فأجلس». مأمون پرسید چگونه است؟ گفت: به کسی که ایستاده است می‌گویند «أقعَد» و به کسی که لمیده است می‌گویند «اجلس». زیرا «قعود» در مقابل «قیام» است و «جلوس» در مقابل «اضطجاع». مأمون از این اشتباه و ناآگاهی خود خجل شد و دستور جایزه داد.^۱

معروف‌ترین شاهد مثال در این زمینه آیه قصاص است: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا

أُولَى الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ^۱؛ در اجرای قانون قصاص، تضمین حیات شده است، ای صاحب خردان، باشد که [در رفتار خود] پروا را پیشه خود کنید.

عرب را عادت بر این بود که برای سهولت در حفظ قوانین مدنی و اجتماعی و کیفری خود، آن‌ها را در قالب جمله‌های کوتاه و ظریف و ادبی در می‌آوردند، زیرا در آن زمان کتابت و تدوین در میان آنان رایج نبود، آن‌چه داشتند در سینه‌ها نگاه می‌داشتند. از این رو برای تدوین قوانین و بهتر محفوظ ماندن، از شیوه‌های ادبی کمک می‌گرفتند و ادبا و فصحای عرب در کنار قانون‌دانان و حکمایشان گرد می‌آمدند.

برای تنظیم قانون قصاص از فصحای برجسته خود کمک گرفته تا کوتاه‌ترین و شیواترین جمله را بسازند و پس از کنکاش و نشست و برخاست‌ها بر تنظیم عبارت «القتل أنفی للقتل» اتفاق نظر دادند. یعنی کشتن قاتل بهترین بازدارنده است از ارتکاب جنایت قتل. ولی در این انتخاب از چند نکته غفلت ورزیدند. اول؛ آن‌که هیچ چیزی خود را نفی نمی‌کند و از لحاظ ادبی اشتباه بزرگی مرتکب شدند که قتل را نافی قتل شمردند، زیرا قتل نافی را در عبارت یاد شده مطلق آورده‌اند، در صورتی که قتل اگر به عنوان قصاص انجام شود نافی قتل خواهد بود. عرب از این نکته غفلت ورزید با آن که خود واضح واژه «قصاص» که به همین معنا است بود. ولی قرآن از این نکته دقیق غفلت نورزید و درست واژه مناسب را در جای خود به کار برد.

دوم؛ آن‌که در مقابله قصاص با حیات در آیه، فنّ «طباق» به کار رفته، که جمع بین ضدّین و ائتلاف میان متنافرین است، زیرا قصاص - که نوعی قتل به شمار می‌رود - ضد حیات است، که در آیه موجب و خواهان حیات^۲ به شمار آمده است!

سوم؛ در عبارت یاد شده، «أفعل التفضیل» به کار رفته، که از نظر ادبی دچار مشکل حذف «مفضّل علیه» گردیده و موجب ابهام شده است، زیرا معلوم نیست که قتل از چه چیزی بازدارنده‌تر می‌باشد^۳. در صورتی که در آیه این مشکل وجود

۱. بقره ۲: ۱۷۹.

۲. اگر تقدیر «من کلّ شیء» باشد، کاملاً نادرست است و اگر «من بعض الأشياء» باشد حالت ابهام دارد، که در

ندارد، صرفاً ضمانت حیات را در قصاص به عهده گرفته است.

چهارم؛ از نظر ادبی، آیه قرآن جنبه ایجابی دارد و عبارت یاد شده جنبه نفی، حال آنکه در سخن سنجی عبارت اثباتی برتر از عبارت سلبی است، به ویژه در تدوین مواد قانونی و احکام.

پنجم؛ آنکه در به کار بردن لفظ «قصاص» جنبه عدالت قانونی تداعی می شود که این قانون از منشأ عدالت برخاسته است، در صورتی که به کار بردن لفظ قتل در عبارت یاد شده آن هم ابتدا و بی سابقه، فاقد این خاصیت است. علاوه که لفظ قتل ابتدا حالت تنفر و انزجار دارد، برخلاف به کار بردن لفظ قصاص که حالت عدالت خواهی و انبساط خاطر و تشفی را ایجاب می کند.

جلال الدین سیوطی تا بیست وجه در ترجیح آیه بر عبارت یاد شده بر شمرده، و زمخشری عبارت یاد شده را به شدت نکوهش کرده و از غفلت عرب در ساختن یک چنین جمله پراشکال تعجب کرده است، همان گونه که خود عرب در موقع نزول آیه قصاص و پی بردن به اشتباهات خود در ساختن جمله ای در همین معنا و این که قرآن هرگز غفلت نورزیده، در شگفت شدند و خاضعانه اعتراف نمودند که «ما هذا کلام البشر وإنما هو کلام الله عزوجل»؛ هرگز به سخن بشر نمی ماند و جز سخن خدا نخواهد بود» چنان که پیش از این گذشت. نمونه هایی از این قبیل بسیارند که به برخی از آنها در «التمهید» اشاره شده است.^۱

ب - سبک و شیوه بیان

اسلوب و شیوه بیان قرآنی - در عین حال که موجب جذب و کشش عرب گردید - با هیچ یک از اسلوب و شیوه های متداول عرب شباهت و قرابتی ندارد. قرآن سبکی نو و روشی تازه در بیان ارائه داد که برای عرب بی سابقه بود و بعداً هم نتوانستند در چنین سبکی سخنی بسرایند.

این از شگفتی های سخن وری است که سخن ور سبکی بیافریند که مورد پذیرش

^۱ در متن قانون نباید هیچ گونه نقطه ابهامی وجود داشته باشد.

۱. ر.ک: التمهید فی علوم القرآن؛ ج ۵، ص ۱۳۰ - ۹.

فصل هشتم - اعجاز در قرآن / ۳۷۹

و پسند شنوندگان قرار گیرد، با آنکه از شیوه‌های سخن متعارف آنان بیرون است. شگفت‌آورتر آن‌که از تمامی محاسن شیوه‌های کلامی متعارف بهره گرفته باشد، بی آن که از معایب آن‌ها چیزی در آن یافت شود.

در گذشته اشارت رفت که شیوه‌های سه گانه متعارف (شعر و نثر و سجع) هر یک محاسنی دارند و معایبی. سبک قرآنی، جاذبیت و ظرافت شعر، آزادی مطلق نثر، حسن و لطافت سجع را دارا است، بی آن‌که در تنگنای قافیه و وزن دچار گردد، یا پراکنده‌گویی کند یا تکلف و تحمّل دشواری به خود راه دهد. همین امر مایه حیرت سخن‌دانان عرب گردید و خود را در مقابل سخنی یافتند که شگفت‌آفرین است و در عین غرابت و تازگی، جاذبیت و ظرافت خاصی دارد که در هیچ یک از انواع کلام متعارف آنان یافت نمی‌شود.

امام کاشف الغطاء - فقیه و دانش‌مند ادیب معروف - در این باره می‌گوید: «تلك صورة نظمه العجيب و أسلوبه الغريب، المخالف لأساليب كلام العرب و مناهج نظمها و نثرها، و لم يوجد قبله و لا بعده نظير، و لا استطاع أحد مماثلة شيء منه، بل حارت فيه عقولهم، و تدلّعت دونه أحلامهم، و لم يهتدوا إلى مثله في جنس كلامهم من نثر أو نظم أو سجع أو رجز أو شعر... هكذا اعترف له أفذاذ العرب و فصحاؤهم الأولون^۱؛ چنان است صورت نظم عجیب و اسلوب غریب (شیوه و سبک تازه) قرآن، که بر خلاف سبک و شیوه‌های کلام عرب و روش نظم و نثر آنان بود. نه پیش از آن و نه پس از آن نظیری ندارد و کسی را یارای هم‌آوردی با آن نباشد. بلکه در حیرت شدند و اندیشه‌شان فرو افتاد و ندانستند چگونه با او مقابله کنند، چه در نثر و چه در نظم و چه در سجع یا رجز و شعر که سخن متداول آنان بود... این چنین زندگان عرب و فصحای اولین آنان در مقابل قرآن به زانو درآمدند».

بزرگ‌مرد عرب و یگانه فرزانه آن عصر به ناچار اعتراف نمود: «یا عجباً لما يقول ابن أبي كبشة، فوالله ما هو بشعر ولا بسحر ولا بهذي جنون. وإن قوله لمن كلام الله^۲؛ آن‌چه محمد ﷺ می‌گوید مایه شگفتی است، به خدا سوگند سخن او نه شعر است

۱. شیخ محمد حسین کاشف الغطاء؛ الدین و الاسلام؛ ج ۲، ص ۱۰۷.

۲. رک: تفسیر ابن جریر طبری - جامع البیان - ج ۲۹، ص ۹۸.

و نه سحر و نه به بیهوده گویی بی خردان می ماند. همانا سخن او کلام خدا است». سخنان شگفت انگیز دیگر فرهیختگان عرب آن روز را پیش از این آوردیم. آری، بیان رسا و دل پذیر قرآن گرچه شعر نیست ولی ویژگی شعر را دارد، حتی بر شیواترین آهنگ های وزن عرب تنظیم گردیده، بی آنکه در تنگناهای شعری قرار گیرد. چنانکه در بخش «نظم آهنگ» قرآن خواهیم آورد. ثنات نثر و استواری کلام آزاد را نیز دارا می باشد، که در چینش و گزینش کلمات و واژه ها راه او فراخ و هرگز با دشواری برخورد ندارد. هم چنین از زیبایی های سجع و کلام موزون - بی تکلف - به خوبی بهره مند می باشد. بدین سبب جامع محاسن انواع کلام و فاقد تمامی معایب آن ها گردیده است.

ج - نظم آهنگ قرآن

یکی از مهم ترین جنبه های اعجاز بیانی قرآن - که اخیراً بیش تر مورد توجه دانش مندان قرار گرفته - نظم آهنگ واژگانی آن است. این جنبه، چنان زیبا و شکوهمند است که عرب را ناچار ساخت، از همان روز نخست اقرار کنند که کلام قرآن از توانایی بشر خارج است و تنها می تواند سخن خداوند باشد.

نظم آهنگ واژگان قرآن، نغمه ای دل کش و نوایی دل پذیر پدید می آورد؛ نوایی که احساسات آدمی را بر می انگیزد و دل ها را شیفته خود می کند. نوای زیبای قرآن برای هر شنونده ای؛ هر چند غیر عرب محسوس است، چه رسد به این که شنونده عرب باشد. هنگام گوش جان سپردن به آوای قرآن، نخستین حالتی که اذهان را جلب می کند، نظام بدیع و شیوای صوتی آن است. در این نظام، حرکات و سکنتات واژگان به شکلی آرایش شده است که به هنگام شنیدن، آوایی دل نشین به گوش می رسد؛ آوایی که شوری در دل ها می اندازد و نشاطی در جان ها می دمد. از جهتی، حروف «مَدّ» و «عُتّه» در کلمات آن به شکلی حساب شده نشسته اند، به طوری که می توانند به پژواک صدا آهنگی ببخشند و به نفس کشیدن قاری کمک کنند تا به سرحد فاصله و آن جایی که استادان ترتیل به طور قراردادی وضع کرده اند برسد و نفسی تازه کند.

هرگاه کسی برای چند بار به یک شعر گوش می‌سپارد، لحن و آهنگ آن برای او تکراری و ملال آور می‌شود؛ اما به هنگام نبوشیدن آوای گونه‌گون و هر دم تجدید شونده قرآن که اسباب و اوتاد و فواصل^۱ آن پی‌درپی جای خود را عوض می‌کنند و هر کدام گوشه‌ای از قلب را به نوازش وامی‌دارند، نه تنها خسته و آزرده نمی‌شود، بلکه عطش او برای شنیدن، هم‌واره فزونی می‌گیرد.

عرب، پیش از نزول قرآن، گاهی در شعر خود از این تنوع صوت بهره می‌برد؛ اما اغلب به دلیل اسراف و تکرار، تنوع آنان به ملال می‌انجامید. در نثر - چه مرسل و چه مسجع - نیز، چنین سلاست و روانی و حلاوتی که در قرآن مشهود است، سابقه نداشت و در بهترین نثرهای عرب عیب‌هایی یافت می‌شد که از سلاست و روانی ترکیب آن می‌کاست و امکان نداشت مثل قرآن قابل ترتیل باشد. اگر هم برای ترتیل آن پافشاری می‌شد، بوی تکلف از آن به مشام می‌رسید و از شأن کلام نیز می‌کاست. بر این اساس، هیچ جای شگفتی نیست که عرب، در گمان خود کم‌ترین لقبی که به قرآن داده بود این بود که این سخن شعر است و اگر شعر نباشد سحر است و افسون! و این گفتار خود حیرت‌زدگی عرب در قبال سخن شکوه‌مند و بدیع قرآن را نشان می‌دهد؛ سخنی که از جلال و شکوه نثر چیزی فراتر دارد و از جمال و حلاوت شعر مانده‌ای افزون‌تر.

استاد «درّاز» گفته است: «وقتی آدمی می‌بیند که از این مخرج‌های سخت‌جوش، چنین گوهرهای تابناکی با این ترتیب حروف و چنان آذین‌بندی بیرون آمده، التذادی بی حساب می‌برد و وجدی بی انتها به او دست می‌دهد. در این حروف گویی یکی می‌نوازد، دیگری طنین انداز، سومین نجواگر است و چهارمین بانگ برآورنده، پنجمین نفس را می‌لغزاند و ششمین راه نفس را می‌بندد و شما زیبایی آهنگ را در دست‌رس خود می‌یابید؛ مجموعه‌ای گوناگون و هم‌ساز، نه تکرار مکرر

۱. اصطلاحاتی در موسیقی عروض است: یک حرف متحرک و بعد از آن یک حرف ساکن اگر بیاید سبب خفیف نامیده می‌شود. دو حرف متحرک اگر بعد از آن ساکنی نیاید سبب ثقیل نامیده می‌شود. دو متحرک که بعد از آن یک ساکن بیاید، و تد مجموع نامیده می‌شود. اگر حرف ساکن در میان دو متحرک باشد و تد مفروق نامیده می‌شود. اگر سه حرف متحرک پی‌درپی باشد، فاصله کوچک نامیده می‌شود و اگر چهار حرف متحرک بیاید و بعد یک ساکن را فاصله بزرگ می‌خوانند.

و نه یاوه دار، نه سستی و نه غلظت، نه تنافری در حروف و آواها. بدین سان کلام قرآن نه به دش‌خواری سخن بدویان و نه به نرمی کلام شهریان است؛ بلکه آمیزه‌ای است از هر دو، صلابت اولی را دارد و لطافت دومی را؛ گویی شیرۀ جان دو زبان است و نتیجه آمیختگی دو گویش.

آری قرآن چنین جامۀ تازه و زیبایی به تن دارد و این پیوسته نیز در حکم صدفی است که در جان خود گوهرهای گران بها نهفته است و مرواریدهای ارزشمند را در آغوش می‌گیرد. پس اگر زیبایی پوسته تو را از گنجینه پنهان درونش باز ندارد و تازگی و شادابی، پرده راز نهفته در ماورای خود را بر تو حایل نشود و تو پوسته را از مغز کنار بزنی و صدف را از مروارید جدا بنهی و از نظم و آرایش الفاظ به شکوه معانی برسی، مایه‌ای شگفت‌تر و شکوه‌مندتر بر تو متجلی می‌شود و معنایی بدیع‌تر می‌یابی. آن‌جا، روح و کنه قرآن است؛ شعله‌ای است که موسی را به درخت آتش در بقعۀ مبارکه در کرانه وادی ایمن کشانید و آن‌جاست که نسیم روح قدسی می‌فرماید: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»^۱.

سید قطب درباره نظام‌آهنگ قرآن می‌گوید: «چنین نوایی در نتیجه نظام مندی ویژه و هماهنگی حروف در یک کلمه و نیز هم‌سازی الفاظ در یک فاصله پدید آمده و از این جهت قرآن، هم ویژگی نثر و هم خصوصیات شعر را توأم دارد؛ با این برتری که معانی و بیان در قرآن، آن‌را از قید و بندهای قافیه و افعیل بی‌نیاز ساخته و آزادی کامل بیان را میسر ساخته است. در همین حال از خصوصیات شعر، موسیقی درونی آن را گرفته و فاصله‌هایی که نوعی وزن را پدید می‌آورند. این خصوصیات، قرآن را از افعیل و قوافی بی‌نیاز ساخته و در عین حال شئون نظم و نثر، هر دو را داراست.

در هنگام تلاوت قرآن، آهنگ درونی آن کاملاً حس می‌شود. این آهنگ در سوره‌های کوتاه، با فاصله‌های نزدیکش و به‌طور کلی در تصویرها و ترسیم‌ها بیش‌تر نمایان است و در سوره‌های بلند کمتر اما هم‌واره نظام آهنگ آن ملحوظ است. برای مثال در سوره نجم می‌خوانیم:

۱. قصص ۲۸: ۳۰. ر. ک: استاد دراز؛ النبأ العظيم؛ ص ۹۹ - ۹۴.

«وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ. مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ. وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ. عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ. ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ. وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ. ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ. فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ. مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ. أَفَتُحَارَوْنَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ. وَقَدْ رَأَاهُ نَزَلَ أُخْرَىٰ. عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ. عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ. إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ. مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ. لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ. أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ. وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ. أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَىٰ. تِلْكَ إِذْ نَفَسَمَتُ ضِيْرَىٰ»^۱.

این فاصله‌ها تقریباً وزنی مساوی دارند - اما نه بر اساس نظام عروض عرب - و قافیه نیز در آن رعایت شده است و این هر دو به علاوه ویژگی دیگری است که مانند وزن و قافیه ظاهر نیست و از هم‌سازی حروف و ازگان و هماهنگی کلمات در درون جمله‌ها یک ریتم موسیقایی پدید آورده است. ویژگی اخیر به دلیل حس داخلی و ادراک موسیقایی باعث می‌شود که میان یک ریتم و ریتم دیگری - هرچند که فاصله‌ها و وزن یکی باشد - تفاوت باشد.

نظم‌آهنگ در این جا به پیروی از نظام موسیقایی جمله نه کوتاه است و نه بلند و طولی میانه دارد و با تکیه بر حرف «روى»^۲ فضایی سلسله‌وار و داستان گونه یافته است. تمام این ویژگی‌ها لمس شدنی است و در برخی فاصله‌ها بسیار نمایان‌تر، مانند: «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ؟» پس اگر بگوییم: «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ». قافیه از دست می‌رود و به آهنگ لطمه می‌خورد و اگر بگوییم: «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الْأُخْرَىٰ» وزن مختل می‌شود. هم چنین در فرموده خداوند: «أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَىٰ؟ تِلْكَ إِذْ نَفَسَمَتُ ضِيْرَىٰ» اگر گفته شود «أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَىٰ، تِلْكَ قِسْمَةُ ضِيْرَىٰ» آهنگ کلام که با کلمه «إذن» قوام یافته مختل می‌شود. البته، این سخن بدان معنا نیست که کلمه «الأخرى» یا «الثالثة» یا «إذن» حشو و زاید است و فقط برای پرکردن وزن و قافیه آمده؛ نه، وظیفه مهم تر این کلمات، مساعدت برای رساندن معانی است، و این یکی دیگر از ویژگی‌های فنی قرآن است که کلمه هم برای رساندن معنا ضروری است و هم آهنگ را قوام می‌بخشد و هر دوی این

وظایف در یک سطح انجام می‌گیرند و هیچ کدام بر دیگری برتری نمی‌یابند. همان‌گونه که گفتیم نظام‌آهنگ در آیه‌ها و فاصله‌ها، (یا چیزی شبیه به آن) در جای جای کلام قرآن آشکار است. دلیل سخن ما هم این است که اگر کلمه‌ای را که به شکلی خاص به کار رفته به صورت قیاسی دیگر کلمه برگردانیم یا واژه‌ای را حذف یا پس و پیش کنیم، در این نظام‌آهنگ اختلال به وجود می‌آید.

نمونه نوع اول، ماجرای حضرت ابراهیم علیه السلام است:

«قَالَ: أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ، أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ، فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ، الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ، وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَ يَسْقِينِ، وَ إِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشفِينِ، وَ الَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ، وَ الَّذِي أَطْعَمَ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ...»^۱.

«یاء متکلم» در کلمات یهدین، یسقین، یشفین و یحیین، به خاطر حفظ قافیه با کلماتی مانند «تعبدون، الأقدمون، الدین...» برگرفته شده است.

مثال دیگر در این آیه هاست: «وَ الْفَجْرِ وَ لَيَالٍ عَشْرٍ، وَ الشُّعْرِ وَ الْوَتْرِ، وَ اللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ، هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرِ؟»^۲ در این جا یاء اصلی کلمه «یسر» به خاطر هماهنگی با فجر و عشر و الوتر و حجر... حذف شده است.

مثال دیگر: «يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نَكْرٍ، خُشْعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ، مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِيرٌ»^۳ که اگر یاء «الداع» حذف نشده بود به نظر می‌رسید وزن شکسته است.

مثال دیگر: «ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِغُ فَازْتَدَا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا»^۴ که اگر یاء «نبغی» را طبق قیاس امتداد دهیم، وزن به نوعی مختل می‌شود. همین اتفاق، به هنگام افزودن هاء ساکن بر یاء کلمه یا یاء متکلم در این مثال‌ها خواهد افتاد: «وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ، وَ مَا أَدْرَاكَ مَا هَيْئَةُ، نَارُ حَامِيَةٍ»^۵ یا: «فَأَمَّا مَنْ أَوْتِي كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ، فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَأُوا كِتَابِيَّةً، إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلاقٍ حِسَابِيَّةً، فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ...»^۶.

نمونه برای حالت دوم: در این نوع هیچ‌گونه تغییری در صورت قیاسی کلمه

۱. فجر ۸۹: ۵-۱.

۲. شعراء ۸۲: ۷۵.

۳. کهف ۱۸: ۶۴.

۴. قمر ۵۴: ۸-۶.

۵. حاقه ۶۹: ۲۱-۱۹.

۶. قارعه ۱۰۱: ۱۱-۹.

به وجود نمی‌آید، اما اگر نظام ترکیب کلمات تغییر کند، اختلالی در موسیقی نهفته در این ترکیب به وجود می‌آید؛ مثلاً:

«ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا، إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا، قَالَ: رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا، وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا»^۱. که اگر - مثلاً - کلمه «مَنِّي» پیش از «العظم» آورده شود و عبارت به این شکل در بیاید: «قَالَ رَبِّي إِنِّي وَهَنَ مَنِّي الْعَظْمُ» احساس می‌شود وزن شکسته است و «اَنِّي» فقط باید پیش از «العظم» بیاید تا آهنگ حفظ شود: «قَالَ رَبِّ إِنِّي، وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي».

پس همان‌گونه که گفته شد، یک نوع موسیقی درونی در کلام قرآن وجود دارد که احساس شدنی است، اما تن به تشریح نمی‌دهد. این موسیقی در تار و پود الفاظ و در ترکیب درون جمله‌ها نهفته است و فقط با احساس ناپیدا و با قدرت متعال ادراک می‌شود.

بدین ترتیب، موسیقی درونی، بیان قرآن را هم‌راهی می‌کند و از آن کلماتی موزون و با حساسیتی والا می‌سازد که با کوچک‌ترین حرکات دچار اختلال می‌شود، هرچند که این کلمات شعر نیستند و قید و بندهای بسیار شاعر را هم ندارند؛ قید و بندهایی که هم آزادی بیان را محدود می‌کنند و هم از مقصود دور می‌سازند»^۲.

رافعی نیز گفته است: «عرب در نوشتن نثر و سرودن شعر، با هم رقابت می‌کردند و بر یک دیگر فخر می‌فروختند، اما سبک کلام آنان همیشه بر یک منوال بود. آنان در منطق و بیان آزاد بودند و فنّ سخن‌وری می‌دانستند. البته فصاحت عرب از یک طرف فطری و از طرفی الهام گرفته از طبیعت بود. اما وقتی قرآن نازل شد، آنان دیدند که طرح دیگری در انداخته است. الفاظ همان بُود که می‌شناختند؛ پی‌درپی، بدون تکلف و روان آمده و ترکیب و هماهنگی و هم‌سازی در اوج است، از شکوه و فخامت آن در شگفت شدند و ضعف نهاد و ناچیزی ملکه ذهن خود را دریافتند. بلیغان عرب نیز نوعی از سخن دیدند که تا آن زمان نمی‌شناختند. آنان، در حروف و کلمات و جمله‌های این سخن تازه، آهنگی با شکوه می‌دیدند. تمام این سخنان

چنان متناسب در کنار هم نشسته بود که به نظر می‌رسید قطعه‌ای واحد است. عرب به خوبی می‌دید که نظام‌آهنگی در جان این سخنان جریان دارد و این خود ضعف و ناتوانی آنان را به اثبات می‌رساند.

تمام کسانی که راز موسیقی و فلسفه روانی قرآن را درک می‌کنند، معتقدند که در نزد هیچ هنری نمی‌تواند با تناسب طبیعی الفاظ قرآن و آوای حروف آن برابری یا رقابت کند و هیچ کس نمی‌تواند حتی بر یک حرف آن ایراد بگیرد. دیگر این که قرآن از موسیقی بسیار برتر است و این خصوصیت را داراست که اصولاً موسیقی نیست. در نغمه‌های موسیقی، گوناگونی صدا، مدّ و طنین و نرمی و شدت و حرکت‌های مختلفی که هم‌راهِش می‌شود، به اضافه زیر و بم و لرزش که در زبان موسیقی، بلاغت صدا می‌نامند، باعث خلع‌جانان روحی می‌شود. چنان‌چه این جنبه از قرآن را در تلاوت مد نظر بگیریم، در می‌یابیم که هیچ زبانی از زبان قرآن بلیغ‌تر نیست و همین جنبه برانگیزاننده احساسات آدمی - چه عرب و یا غیر عرب - است. با توجه به این دست‌آورد، تشویق به تلاوت قرآن با صدای بلند، نیز روشن می‌شود. این فاصله‌ها که آیات قرآن بدان ختم می‌شوند، تصویرهایی کامل از ابعادی است که جمله‌های موسیقایی بدان ختم می‌یابند. این فاصله در درون خود با صداها تناسب بسیار دارد و با نوع صوت و شیوه‌ای که صوت ادا می‌شود یگانگی بی‌مانندی دارد و از جهتی، اغلب این فاصله‌ها با دو حرف نون و میم که هر دو در موسیقی معمول هستند یا با حرف مد پایان می‌گیرند که آن هم در قرآن طبیعی است»^۱.

برخی از اهل فن گفته‌اند: در قرآن کریم بسیاری از فاصله‌ها با حروف «مد» و «لین» و افزودن حرف نون ختم می‌شوند و حکمت آوردن چنین حرفی، ایجاد نوعی آهنگ است. سیبویه نیز گفته است: «آنان - یعنی عرب - چنان‌چه می‌خواستند به سخن خود آهنگ بدهند، حروف اللّ، و یاء و نون را اضافه می‌کردند و با این کار صدا را کشیده می‌خواندند. اما اگر نخواستند آهنگ نباشد، از آوردن این حروف خودداری می‌کردند. در قرآن نیز این شیوه بسیار غنی تر و شایسته‌تر به کار

گرفته شده است. اما چنانچه با یکی از این حروف خاتمه نیابد و مثلاً با یک حرف ساکن پایان پذیرد، یقیناً این حرف به پیروی از آوای جمله و تقطیع واژگانی آن آمده و متناسب با لحن گفتار، به شایسته‌ترین نحو در موضع خود نشسته است. البته، چنین حروفی اغلب در جملات کوتاه آمده و از «حروف قلقله» یا بانگ‌دار و یا طنین انداز و یا حروف دیگری است که در نظام موسیقی، لحنی برای آن قایل شده‌اند. تأثیر شیوه برانگیختن با صدا در زبان بر دل همهٔ آدمیان طبیعی است. در قرآن کریم نظماً آهنگ اعجازگون صوت‌ها همگان را مخاطب قرار می‌دهد؛ چه آنان که زبان را می‌فهمند و چه آنان که نمی‌فهمند.

بنابراین، کلمات قرآن کریم از حروفی تشکیل شده که اگر یکی از آن بیفتد یا عوض شود یا حرف دیگری به آن افزوده شود، اختلالی پدید می‌آید و در روند وزن و طنین و آهنگ ضعفی آشکار می‌شود و حس گوش و زبان را با اشکال روبه‌رو خواهد کرد و سرانجام، انسجام عبارت‌ها و زبندگی مخرج‌ها و مسندهای حروف و پیوستگی آن‌را به یک‌دیگر با اشکال روبه‌رو خواهد کرد و به هنگام شنیدن، ناهنجاری به همراه خواهد داشت.

گفته‌اند: این جنبه از اعجاز قرآن در درجهٔ نخست به احساسات مبهمی برمی‌گردد که در قلب خواننده یا شنونده برمی‌انگیزد. به عبارتی دیگر، حروف به شکل بی‌نظیری در کنار هم قرار می‌گیرند که به هنگام شنیدن، بدون وجود دستگاه‌های موسیقی و بدون وجود قافیه یا وزن و بحر، چنین آهنگ با شکوهی از آن به سمع می‌رسد.

در جایی از قرآن، زکریا خطاب به خداوند می‌گوید: «رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْئاً، وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيّاً»^۱. یا هنگامی که به کلام حضرت مسیح در گهواره گوش فرا می‌دهیم: «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيّاً. وَ جَعَلَنِي مُبَارَكاً أَيْنَمَا كُنْتُ، وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً»^۲. یا آن جمله آهنگین که دربارهٔ فرمان‌برداری پیامبران سخن می‌گوید: «إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرُّحَنَانِ خَرُّوا سُجَّداً وَ

بُكَيَّا^۱. یا آن لحن و آهنگ وحشت ناک که دیدار با خداوند را در روز قیامت توصیف می کند: «وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ، وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا»^۲.

یا آهنگ دل نشین و شیرینی که خداوند رحمان با آن پیامبر گرامی ﷺ را مورد خطاب قرار می دهد. آهنگی که دل ها را مسحّر می کند: «طه. مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى. إِلَّا تَذَكُّرَةً لِّمَن يَخْشَى، تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى. الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى. لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى. وَإِنْ تَجْهَرُ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى، اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»^۳.

اما هنگامی که قرآن به سخن از جانیان و عذابی که برای آنان در نظر گرفته شده می پردازد، لحن آن به آهنگی مِسین مبدل می شود و در گوش ها طنین می اندازد. واژگان، گویی سنگ های سختی اند که پرتاب می شوند: «إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ، تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنْقَعِرٍ»^۴. ولی زمانی که ملائکه تسبیح گوین از خداوند برای مؤمنین طلب مغفرت می کنند، واژگان، مانند شمش های طلا روان می شوند: «رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ»^۵.

اما هنگامی که از روز قیامت سخن به میان می آید، از کلمات نا آرام و عصبی و عبارات مقطع، هول و هشدار می بارد: «وَأَنْذَرُهمْ يَوْمَ الْأَرْفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطْمِينَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعَ يُطَاعُ»^۶. سپس نوبت به گلایه می رسد و چه گلایه ای که سودی ندارد: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ. الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ. فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ»^۷. و زمانی هم مزدگانی داده می شود... ملائکه به مریم مژده می دهند که حضرت مسیح متولد خواهد شد: «يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ»^۸. و یا فریادی با کلمه ای عجیب مانند دشنه: «فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَّةُ. يَوْمَ يَرَى الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ. وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ. وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ. لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ»^۹.

۲. طه ۲۰: ۱۱۱.

۱. مریم ۱۹: ۵۸.

۴. قمر ۵۴: ۲۰ - ۱۹.

۳. طه ۲۰: ۸ - ۱.

۶. غافر ۴۰: ۱۸.

۵. غافر ۴۰: ۷.

۸. آل عمران ۳: ۴۵.

۷. انفطار ۸۲: ۸ - ۶.

۹. عبس ۸۰: ۳۷ - ۳۳.

دیگر این که این تنوع در سبک و لحن حروف و عبارات در معماری قرآن، بافت بی نظیری است که نه پیش و نه پس از آن بوده و یا خواهد بود. تمام این امور در کمال سادگی به وقوع پیوسته اند، و اثری از ساختگی و یا تکلف در آن مشهود نیست. واژه ها بسیار روان جریان می یابند، وارد قلب می شوند و پیش از دست به کار شدن عقل و تحلیل و تفکر و تأمل آن احساس مبهمی را که آدمی را به خشوع و احواساتی را بر می انگیزد. به عبارتی، با رسیدن سخن قرآن به گوش و تماس با قلب، صفات دیگر، روی هم رفته از قرآن پدیده ای می سازد که تفهیر پذیر نیست و مانند هم ندارد.^۱

نظم آهنگ درونی قرآن

«موسیقی بیرونی» دست آورد صنایعی مانند قافیه، سجع و تجزیه یا تقسیم سخن منظوم به مصراع های مساوی و اوزان و بحور قراردادی است که همگی قالب های مجرد لفظی و پیوسته به شمار می آیند. اما «نظم آهنگ درونی» دست آورد جلالت تعبیر و اثبت بیان پدید آمده از مغز کلام و کنه آن است. فاصله نوع نخست با نوع دوم نیز بسیار است؛ زیرا در نوع دوم، زیبایی لفظ و شکوه مندی معنا، پیوندی ناگسستنی دارند و مؤانست میان این دو نوایی احساس انگیز پدید می آورد و نسیمی روح نواز را به وزیدن و می دارد و درون آدمی را به خلجان می نشاند.

استاد «مصطفی محمود» در بیان راز شگفت معماری قرآن که در سبک خود بی نظیر و در اسلوبش یگانه است، چنین می گوید: «این راز یکی از عمیق ترین رازهای ساختار کلامی قرآن است. قرآن نه شعراست و نه نثر و نه کلامی مسجع؛ بلکه قسمی معماری سخن است که موسیقی درونی را آشکار می سازد.

باید دانست که میان موسیقی درونی و موسیقی بیرونی فاصله بسیار است. برای مثال بیتی از شعرهای «عمر بن ابی ربیع» را که شعرهایش به داشتن موسیقی و آهنگ مشهور است، از نظر می گذرانیم:

۱. مصطفی محمود، محاولة لفهم عصري للقرآن، ص ۴۴۷ - ۴۴۵.

قال لی صاحبی لیعلم مابی أتحبُّ القتلَ أخت الرباب

شنونده وقتی این بیت را می شنود، از موسیقی آن به وجد می آید؛ اما موسیقی این شعر از نوع بیرونی است و شاعر با آوردن کلامی موزون در دو مصراع متساوی و با نشان دادن یک پایان بندی هم سان - یاء ممدود - در هر کدام از دو مصراع، به آهنگین شدن سخن خود کمک کرده است. موسیقی در این بیت از خارج به گوش می رسد و نه از داخل و به عبارتی، پایان بندی (قافیه) و وزن و بحر، موسیقی را می سازند. اما هنگامی که این آیه را تلاوت می کنیم: «وَالضُّحَى، وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى»^۱ با شطری روبه رو هستیم که از قافیه، وزن و مصراع بندی قراردادی تهی است و با این همه سرشار از موسیقی است و از هر حرف آن نوایی دل پذیر می تراود. این نوا از کجا و چگونه پدید آمده است؟ این همان نظماهنگ یا موسیقی درونی است. نظماهنگ درونی، رازی از رازهای معماری قرآن است و هیچ ساختار ادبی یارای برابری با آن را ندارد. هم چنین وقتی می خوانیم: «الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^۲. یا وقتی سخنان زکریا خطاب به خداوند را تلاوت می کنیم: «قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا»^۳. یا سخن خداوند خطاب به موسی را می شنویم که: «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى»^۴.

یا سخنانی را که خداوند با آن مجرمین را وعده کفر می دهد تلاوت می کنیم که: «إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى»^۵. هر کدام از این عبارات دارای بنیان موسیقایی قائم به ذاتی است که موسیقی آن را درون واژه ها و از لابه لای آن به شکلی شگرف بیرون می تراود.

وقتی قرآن حکایت موسی را بازگو می کند، شیوه ای سمفونیک و حیرت انگیز پیش می گیرد: «وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى. فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَفَشَّيْتَهُم مِّنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ. وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَىٰ»^۶. واژگان در اوج سلاست اند. کلماتی مانند «یبساً» یا «لا تخاف درکا»

۲. طه ۲۰: ۵.

۴. طه ۲۰: ۱۵.

۶. طه ۲۰: ۷۹-۷۷.

۱. ضحی ۹۳: ۱.

۳. مریم ۱۹: ۴.

۵. طه ۲۰: ۷۴.

- به معنای لا تخاف ادراکاً - تجسمی از رقت‌اند؛ گویی کلمات در دستان خالقشان ذوب می‌شوند، نظام می‌گیرند و نظم و آهنگی بی‌مانند در آنان تجلی می‌یابد. این نظام‌هنگ، ساختاری است که در تمام کتب عرب ماندنی نداشته و ندارد.

میان این نظام‌هنگ و شعر جاهلی، یا شعر و نثره عاصر هیچ‌گونه شباهتی فراهم نیست و علی‌رغم تمام کینه‌توزی‌های دشمنان که برای کاستن از شأن قرآن صورت پذیرفته، تمام تاریخ حتی یک نمونه تلاش‌های تقلیدگونه و کیدهای دشمنانه را محفوظ نداشته است. در میان این همه هیاهو، عبارت‌های قرآن خصوصیات منحصر به فرد خود را دارند و چون پدیده‌ای تفسیرناپذیر جلوه می‌کنند. یگانه توجیه باورمندانه‌ای که می‌توان از آن داشت، این است که قرآن سرچشمه‌ای دایر دور از دست‌رس انسان.

اکنون، به ایقاع^۱ زیبای نغمه‌آمیز این آیات گوش فرا دهید:

«رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ»^۲.

«فَالِقَ الْهَجِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ»^۳.

«فَالِقَ الْأَصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا»^۴.

«يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ»^۵.

«لَا تُذَرِّكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُذَرِّكُ الْأَبْصَارَ»^۶.

خواندن قرآن با آواز خوش

«وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا»^۷.

حال که با موسیقی درونی اجمالاً آشنا شدیم و ساختار نظام‌هنگ و نغمه‌های صوت و لحن شعری شگفت آنرا شناختیم، به این نکته می‌رسیم که در دستور

۲. غافر ۴۰، ۱۵.

۳. انعام ۶، ۹۶.

۵. غافر ۴۰، ۱۹.

۶. انعام ۱۰۳، ۱۲ که محاوره‌ای است؛ عصری القرآن ص ۱۹-۱۲.

۷. مائده ۱۳، ۴.

تلاوت قرآن، صدای خوش سفارش شده است و از قاری خواسته اند که نکات ظریف تلاوت - اعم از کشیدن صدا و یا زیر و بم آن و ترجیع قراءت و غیره - را رعایت کند. در این جا به بازگویی چند روایت در این زمینه می پردازیم:

رسول الله ﷺ فرمود: «هر چیزی زیوری دارد و زیور قرآن آواز خوش است».

«زیباترین زیبایی ها، یکی موی زیباست و دیگری آواز و صدای دلکش».

«قرآن را با آواز و نوای [متین] عرب بخوانید و از آواز [مبتذل] اهل فساد و گنه کاران کبیره پرهیز کنید»^۱.

«آواز خوش زیوری برای قرآن است».

«قرآن را با صدای خود خوش کنید؛ زیرا صدای خوش زیبایی قرآن را افزون می کند».

«قرآن را با آوازتان زینت بخشید».

امام صادق علیه السلام نیز در تفسیر آیه: «وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا»^۲ فرموده است: «به این معناست که آن را با تأنّی بخوانید و صدایتان را خوش دارید»^۳.

امام باقر علیه السلام فرموده است: «قرآن را با آواز بخوانید؛ زیرا خداوند - عزّوجلّ - دوست می دارد که با صدای خوش قرآن خوانده شود»^۴.

رسول الله ﷺ فرمود: «قرآن با آهنگی حزن نازل شده، پس آن را با گریه [برخاسته از وجد] بخوانید و اگر گریه نکردید، لحن گریه به خود بگیرید و آن را با آواز خوش بخوانید، که هر کس آن را با آواز خوش نخواند، از ما نیست».

«از ما نیست هر کس قرآن را با آواز خوش نخواند»^۵.

امام صادق علیه السلام فرمود: «قرآن با حزن نازل شده، پس آن را با لحنی حزن بخوانید»^۶.

البته سخنانی که معتمدان از پیامبر اکرم ﷺ نقل کرده اند فراوان و دلیل اثباتی

۱. الکافی، ج ۲، ص ۶۱۶-۶۱۴، شماره های ۹-۸-۳.

۲. مزمّل ۷۳: ۴.

۳. بحارالانوار، ج ۸۹، کتاب القرآن، شماره ۲۱، ص ۱۹۵-۱۹۰.

۴. الکافی، ج ۲، ص ۶۱۶، شماره ۱۳.

۵. بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۱۹۱.

۶. الکافی، ج ۲، ص ۶۱۴، شماره ۲.

برای این گفته‌هاست.

ابن الاعرابی گفته است^۱: «عرب به هنگام سوارکاری یا نشستن در حیاط و خیلی مواقع دیگر، به آواز رُکبانی^۲ تغنی می‌کرد. وقتی قرآن نازل شد، پیامبر ﷺ خوش داشت که عرب‌ها به جای تغنی به آواز رُکبانی، هَجِیراء^۳ و آوازشان با قرآن باشد»^۴. زمخشری نیز گفته است: «عرب عادت داشت که در همه احوال - چه هنگام سوارکاری و چه در حال لمیدن و یا نشستن در حیاط خانه‌ها و غیره - به آواز و زمزمه رُکبانی تغنی کند. پیامبر خدا ﷺ وقتی مبعوث شد، بر این حال برآمد تا آواز و زمزمه آنان با قرآن باشد. پس بدان فرمان داد؛ یعنی فرمود: «هر کس قرآن را جای‌گزین رُکبانی نکند و آن را زمزمه زیر لب و تغنی با آواز خوش قرار ندهد، از ما نیست»^۵. فیروزآبادی گفته است: «غَنَاءُ الشَّعْرِ و غَنَى به تغنیه: تغنی به». یعنی شعر را به آواز خواند و آن را تغنی کرد.

شاعر گفته است:

«تَغْنٍ بِالشَّعْرِ إِمَّا كُنْتَ قَائِلَهُ إِنَّ الْغَنَاءَ بِهَذَا الشَّعْرِ مَضْمَارٌ»^۶

«زبیدی» ضمن آن‌که نقل این گفته را به پیامبر ﷺ منسوب داشته گفته است: «خداوند به هیچ کس چون پیامبر گرامی اجازه نداده است که با قرآن آشکارا تغنی کند».

«ازهری» گفته است: «عبدالملک البغوی» به نقل از ربیع و او به نقل از شافعی به من اطلاع داد که معنای تغنی «خواندن قرآن با صدای محزون و رقیق است»^۷. او حدیث دیگری را نیز به شهادت می‌گیرد که می‌گوید: «زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ».

۱. «ابو عبدالله محمد بن زیاد کوفی» یکی از زبان‌دانان مشهور عرب است که در محضر درس او مردمان بسیار حاضر می‌شدند. او در سخنرانی و شناخت لفظ نا آشنا از همه سربود، تا جایی که می‌گویند بر «ابوعبیده» و «اصمعی» برتری داشته است. او در رجب سال ۱۵۰ هجری زاده شد و در شعبان ۲۳۱ از دنیا رفت (قمی، الکنی والألقاب، ج ۱، ص ۲۱۵).

۲. رُکبانی: خواندن سرود با کش و قوس دادن و زیر و بم صدا.

۳. هَجِیراء: زمزمه و طنین آواز و ترانه.

۴. نه‌ایه ابن اثیر؛ ج ۳، ص ۳۹۱.

۵. الفائق؛ ج ۲، ص ۳۶ (رث).

۶. ابن منظور گفته است: «منظور شاعر تغنی بوده واسم را (غناء) به جای مصدر آورده است».

۷. لسان العرب؛ ج ۱۵، ص ۱۳۶، «تحسین القراءة و ترفیقها» آمده است.

بر همین اساس، امامان اهل بیت علیهم السلام کرشش داشتند که قرآن با ترتیل و صدای بلند و تجوید و با آواز خوش خوانده شود.

محمد بن علی بن محبوب اشعری در کتاب خود به نقل از معاویه بن عمار روایت می‌کند که به ابی عبدالله علیه السلام گفتم: آیا هر کس، دعا یا قرآن می‌خواند، اگر صدایش را بلند نکند، گویی چیزی نخوانده است؟ فرمود: «همین طور است، علی بن الحسین علیه السلام در تلاوت قرآن، خوش صداترین مردم بود و هنگام تلاوت صدایش را چنان بالا می‌برد که تمام اهل خانه بشنوند». امام صادق علیه السلام در خواندن قرآن خوش صداترین مردم بود. هرگاه شب برای تلاوت بیدار می‌شد، صدایش را بالا می‌برد و وقتی سقاها و دیگر عابران از آن مسیر می‌گذشتند، می‌ایستادند و به تلاوت او گوش می‌دادند.^۱

هم چنین روایت است که موسی بن جعفر علیه السلام نیز صدایی خوش داشت و قرآن نیکو تلاوت می‌کرد. او روزی فرموده بود: «علی بن الحسین علیه السلام با صدای بلند قرآن می‌خواند تا شاید ره‌گذاری از آن جا بگذرد و به خود آید. وقتی امام چنان کرد، دیگر مردم آن را تاب نمی‌آوردند». از او پرسیده شد: آیا رسول الله صلی الله علیه و آله در نماز جماعت صدایش را به هنگام تلاوت قرآن بلند نمی‌کرد؟ فرمود: «رسول الله صلی الله علیه و آله فقط آن گونه که در توان مردم بود تلاوت می‌فرمود».^۲

هم چنین از امام علی بن موسی الرضا و او از پدر و نیاکانش از رسول الله صلی الله علیه و آله نقل است که فرمود: «قرآن را با آواز خوش بخوانید؛ زیرا آواز خوش زیبایی قرآن را افزون می‌کند»، سپس این آیه را تلاوت کرد: «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ».^۳

غنا و موسیقی از دیدگاه شرع

اکنون شایسته است که به «غنا» از دیدگاه شرع بپردازیم. نخستین پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا غنا ذاتاً و با همین عنوان حرام شده است و آیا تلاوت قرآن با آواز استثناست و تخصیصی در عموم حکم است؟ یا این که آواز،

۱. مستطرفات السرائر؛ ص ۲۸۴. ۲. کتاب الاحتجاج؛ ج ۲، ص ۱۶۰.

۳. فاطر ۳۵، ر. ک: عبود أخبار الرضا؛ ج ۲، ص ۶۸، شماره ۲۲۲.

زمانی حرام می‌شود که رنگی از محرمات به خود بگیرد؟ به عبارتی این حرام، زمانی به وقوع می‌پیوندد که آواز هم‌راه با یاوه و باطل و قول زور یا اشاعه فحشا و از نوع سخنی باشد که انسان را از راه خداوند باز می‌دارد؟

در بسیاری از متون، «قول زور» در آیه کریمه قرآن به غنا تفسیر شده است. زید الشحام نقل می‌کند که از امام صادق علیه السلام پرسیدم: منظور خداوند در آیه: «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»^۱، چیست؟ فرمود «منظور از قول زور، غناست». این گفته در بسیاری دیگر از روایات نیز آمده است^۲. به عبارتی «قول زور» که آیه کریمه قرآن به اجتناب از آن فرمان داده، بر آواز مطابقت می‌کند و آواز یکی از مصداق‌های قول زور است؛ زیرا زور - در لغت - میل و عدول است^۳ و هر عامل که باعث تحریف و موجب انصراف از جدیت در زندگانی شود و هر امری که دست‌آویزی برای اشاعه فحشا در میان مؤمنان گردد - حال می‌خواهد به دلیل محتوای فریبنده یا پیامدهای فریب انگیزش باشد - سرگرمی و یاوه و باطل و سرانجام «قول زور» شناخته می‌شود و مصداق آن می‌گردد.

اما اگر گفته شود که از نظر مفهومی، لغت و معنا، برآن منطبق است باید پاسخ داد که ظاهر عبارت، این را نشان نمی‌دهد و قطعاً خلاف واقع است؛ زیرا نه شرع اصطلاحی در این زمینه دارد و نه با اوضاع لغت مطابقت می‌کند.

در تفسیر «الرجس من الاوثان» نیز به همین‌گونه عمل شده و آن را به شطرنج تفسیر کرده‌اند. عبدالاعلی نقل می‌کند که از امام صادق علیه السلام درباره این آیه که خداوند عزوجل فرموده است: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»^۴ پرسیدم، فرمود: «الرجس من الاوثان: شطرنج است و قول الزور: آواز». عبدالاعلی می‌گوید: باز پرسیدم: منظور خداوند عزوجل در این آیه که می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ»^۵ چیست؟ فرمود: «از جمله آن، آواز است»^۶. آن‌چه گفته آمد

۱. حج ۲۲: ۳۰.

۲. وسایل: ط جدید؛ ج ۱۷، ص ۳۰۳، احادیث شماره ۲ و ۹ و ۲۰ و ۲۶.

۳. حج ۲۲: ۳۰.

۴. مقابیس اللغة: ج ۳، ص ۳۶.

۵. لقمان ۳۱: ۶.

۶. وسایل: ط جدید؛ ج ۱۷، ص ۳۰۹، شماره ۲۰.

واضح‌ترین شاهد برای ارادهٔ مصداق‌است، بدون وجود اشتراک در مفهوم. نظیر همین را در حدیث «حمّاد» نیز می‌بینیم. او می‌گوید از امام صادق علیه السلام پرسیدم که «قول الزور» چیست؟ فرمود: «از جملهٔ آن، یکی این است که کسی به دیگری که آواز می‌خواند بگوید: أحسنت^۱. شکی نیست که اگر کسی آوازی فسادانگیز بخواند و به او احسنت بگویید او را وسوسه کرده‌اید که به ارتکاب فحشا و ترویج فساد ادامه دهد.

تمام این گفته‌ها دلایلی هستند که نشان می‌دهند چنان‌چه آواز، عناوین باطلی مانند: لهو، وسوسه‌انگیزی، یاوهٔ فساد آور و قول زور به همراه داشته باشد حرام است؛ اما اگر از این قماش نبود و وسیله‌ای بود برای تأثیرگذاری در موعظه‌ها و کشت فضیلت و خصلت‌های نیک در جان‌های مستعد، آن وقت نه تنها باطل نیست؛ بلکه به حق نزدیک‌تر است و راهی برای رستگاری و ارشاد است و نه زمینه‌ای برای پرورش فساد.

در احادیث صحیح نیز روایت‌هایی هست که بر دوگونگی آواز حرام و حلال، فساد آور و اصلاح‌انگیز یا بر سبیل شر و سبیل خیر دلالت دارد:

علی بن جعفر از برادر خود موسی کاظم علیه السلام پرسید: آیا آواز خواندن در عیدهای فطر و قربان یا در جشن‌ها جایز است؟ امام پاسخ داد: «اگر در آن معصیتی نباشد، اشکالی ندارد»^۲. رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «هر کس آواز حرامی بخواند که باعث معصیت شود، دری از درهای شر را باز کرده است»^۳.

بنابراین گونه‌ای غنا هست که معصیت نیست و باعث معصیت نیز نمی‌شود و لذا حرام نیست و شرّ به شمار نمی‌آید.

نکتهٔ قابل توجه این‌که بیش‌تر روایاتی که دربارهٔ حرام بودن غنا است نظر به مجالس غنا دارد و مجالس غنا در آن روزگار مرکز فحشا و منکرات بوده و انواع محرمات فسادآور در آن صورت می‌گرفته است. بر این اساس، وقتی ابو بصیر از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: مُزدی که زن آواز خوان بابت خواندن در عروسی می‌گیرد

۲. همان؛ ص ۱۲۲، شمارهٔ ۵.

۱. همان؛ شمارهٔ ۲۱.

۳. بحارالانوار؛ ج ۷۶، ص ۲۶۲، شمارهٔ ۸.

چه حکمی دارد؟ امام پاسخ می‌دهد: «اشکالی ندارد؛ به این شرط که در آن مجلس مردی نباشد»^۱. پس اگر مزد آوازخوانی حلال است، خود آواز نیز حلال خواهد بود و شرطش این است که حرامی در آن صورت نگیرد مثلاً آوازخوانی در مجلسی نباشد که مردان بی‌گانه با زنان در یک جا گرد آیند؛ زیرا چنین امری به ارتکاب گناه و فحشا کمک می‌کند.

در تأیید این نظریه - که روایات تحریم غنا ناظر به مجالس غنا است - کلام امام صادق (ع) است در پاسخ شخصی که درباره غنا سؤال کرده بود. آن حضرت فرمود: «به خانه‌هایی وارد نشوید که خداوند از مردمانش روی گردان است»^۲.

هم چنین نقل است که فرمود: «مجلس غنا، جایی است که خداوند به مردمانش نگاه نمی‌کند؛ زیرا خداوند عزوجل فرموده است: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ»^۳. نیز فرموده است: «غنا، نفاق و جدایی می‌آورد و به فقر دچار می‌کند»^۴. یا «غنا، لانه نفاق است»^۵. یا «غنا، نردبان زناست»^۶. بدیهی است که منظور این روایات همان غنایی است که در آن روزگار معمول بوده که مایه تباهی و فساد می‌گشته.

ناگفته نماند که به مقتضای قواعد علم اصول اگر حکم شرعی - در زبان شریعت - مقید به عنوان خاصی شود ناگزیر باید بدان پایبند شد و نمی‌توان آن را مطلق دانست. بنابراین آواز به صرف آواز بودن حرام نیست؛ مگر این که عناوینی مانند لهو، عامل انحراف، باعث معصیت مانند نفاق، دروغ، زنا، فحشا و غیره به همراه داشته باشد و در غیر این صورت نمی‌توان گفت مطلقاً حرام است.

در حدیث ابن ابی عباد که مردی می‌خواره بوده و به آواز گوش فرا می‌داد آمده است که از امام رضا (ع) درباره گوش دادن به آواز پرسید. امام (ع) آن را در زمره کارهای لهو و باطل به شمار آورد. سپس این آیه را تلاوت کرد: «وَإِذَا مَرَّوْا بِاللَّغْوِ مَرَّوْا

۱. همان؛ ص ۱۲۱، شماره ۳. ۲. همان؛ ص ۳۰۶، شماره ۱۲.

۳. لقمان ۳۱: ر. ک. وسایل؛ ج ۱۷، ص ۳۰۷، شماره ۱۶.

۴. وسایل؛ ج ۱۷، ص ۳۰۹، شماره ۲۳.

۵. همان؛ ص ۳۰۵، شماره ۱۰. ۶. مستدرک؛ ط جدید؛ ج ۱۳، ص ۲۱۴، شماره ۱۴.

کراماً^۱. شکی نیست که این پاسخ در خور کاری بوده که ابن ابی عباد بدان می پرداخته است.

هم چنین در پرسشی که هشام بن ابراهیم عباسی - که از دولت مردان بود و در شنیدن آواز راه افراط می پیمود - درباره آواز از امام رضا علیه السلام پرسید، حضرت پاسخ داد: «مردی نزد ابو جعفر علیه السلام آمد و درباره آواز پرسید. امام پاسخ داد: ای فلان، اگر خداوند حق و باطل را هر کدام در طرفی قرار دهد، آواز در کدام طرف خواهد بود؟ مرد گفت: در طرف باطل. امام فرمود: به درستی حکم کردی^۲. البته ما به قرینه مقامیه در می یابیم که منظور، آواز آن زمان بوده است.

اما در ماجرای حسن بن هارون^۳ که مدتی طولانی در خلوت گاه می نشست و به آواز زنان همسایه گوش می داد، به این دلیل کار او حرام بود که به صدای زنان بی گانه گوش می داد، به خصوص که صدایشان گرم و برانگیزاننده بود. خداوند فرموده است: «وَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ»^۴.

امام رضا علیه السلام ابن هارون را توبیخ کرد و او را از این کار که به مثابه خیانت در ناموس مردم بود بازداشت. امام، کلام خداوند را به یاد او آورد که فرموده است: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»^۵. امام افزود: «گوش و آن چه می شنود، چشم و آن چه می بیند و قلب و آن چه حس می کند، همه مسؤولند».

اما روایاتی که در آن نام سازهای رایج در آن زمان آمده بیش تر روایاتی ضعیف و فاقد سندی محکم است و قابل استناد نیست.

برهانی که می گوید: «مسایلی که دارای علل عقلی و فطری است مادامی که علّت آن موجود باشد هیچ گونه استثنائی را نمی پذیرد و از مسایل و قضایای تخصیص ناپذیر است» باید مورد توجه و دقت قرار گیرد؛ زیرا تعلیل، حدّ وسط و به منزله کبرای استدلال و علّت است، علّت همان گونه که در مرحله ثبوت دخالت

۱. فرقان ۲۵: ۷۲. ر. ک: وسایل الشیعه؛ ط جدید؛ ج ۱۷، ص ۳۰۸، شماره ۱۹.

۲. وسایل ج ۱۷، ص ۳۰۶، شماره ۱۳. بحار ج ۷۶، ص ۲۴۳، شماره ۱۴.

۳. وسایل؛ ج ۱۷، ص ۳۱۱، شماره ۲۹.

۴. اسراء، ۱۷: ۳۶.

۵. احزاب ۳۳: ۳۲.

داشت در مرحله اثبات نیز دخالت دارد، بر این اساس، موضوع در حقیقت همان عنوانی است که به عنوان علت حکم ذکر شده است و هیچ حکمی از موضوعی که خود علت ثبوت و اثبات آن است تخلف نمی‌کند؛ زیرا تخلف معلول از علت ناممکن است.

بنابراین، حرمت آواز به این علت که لهو باطل است، مستلزم آن است که علت اصلی تحریم؛ یعنی «لهو باطل» در آن موجود باشد. لذا هر آوازی باید لهو باطل به حساب آید و به همین دلیل حرام باشد، در این صورت اگر ما آواز را در تلاوت قرآن مجاز بشماریم، طبق اصل بالا باید گفته شود که ورود لهو باطل را در قرآن مجاز شمرده‌ایم! اما این مسأله را نه عقل می‌پذیرد و نه وجدان.

علاوه بر آن، زشتی باطل امری فطری است و استثنا بردار نیست و در قبیح بودن آن نیز عقل به تنهایی حکم کرده است؛ به ویژه که این باطل موجب انحراف از راه خدا نیز می‌شود. بنابراین، اگر آواز به طور مطلق از لهو باطل به شمار آید، باید در همه جا این طور باشد؛ چه در قرآن و چه در جای دیگر.

بر این اساس، ناگزیر باید گفت که آواز می‌تواند لهو و باطل باشد و می‌تواند نباشد، پس جواز آواز در تلاوت قرآن از نوع «تخصّص» است؛ نه «تخصیص».

حال این پرسش را مطرح می‌کنیم که اگر خداوند میان سخنان نیکو و زشت مرزی قایل شود، در این صورت آواز در تلاوت قرآن که به منظوری صحیح و برای تأثیرگذاری بیش‌تر بر دل‌ها آمده در کدام طرف قرار خواهد گرفت؟

شکی نیست که این کار زیور و زینت و زیبایی است و از معدود طیباتی است که خداوند آن را برای بندگان خود جزء روزی حلال قرار داده است. خداوند فرموده است: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^۱.

آری «خداوند فحشا را چه پنهان و چه آشکار و گناه و فساد را حرام گردانیده است»^۲، ولی آیا آواز در تلاوت قرآن جنبه گناه و بغی و فحشا دارد یا زیور و زینت و زیبایی است و افزودن بر آن، حکمت و هدایت و وسیله‌ای برای ارشاد بندگان است؟

نگاهی به آرای فقیهان

شیخ ابوجعفر طوسی در باب جواز آواز خوانی زن می‌گوید: «زنان آواز خوان وقتی اجازه تغنی دارند که مردی به مجلسشان وارد نیاید و زبان به باطل نگشایند و از سرگرمی‌هایی مانند ترکه چوب و نی و غیره پرهیزکنند. زن آواز خوان که عروس را به حجله می‌فرستد می‌تواند شعر بخواند و از گفتار باطل دوری جوید؛ در صورتی که این امور را رعایت نکند چه در عروسی و چه در غیر آن حق خواندن ندارد»^۱.

مرحوم «فیض» در دنبال این سخن گوید: «از سخنان بالا نتیجه می‌گیریم که تحریم آواز به جهت کارهای حرامی است که ممکن است در آن صورت بگیرد و چنانچه این‌گونه افعال در آن نباشد، اشکالی پیدا نمی‌کند در غیر این صورت جواز آوازخوانی به جشن‌های عروسی هم اختصاص نمی‌یابد؛ به‌ویژه که در غیر این مورد هم رخصت داده شده است؛ اما می‌توان گفت که برخی رفتارها شایسته مقامات عالیّه و صاحبان شأن نیست؛ هرچند که مباح باشد».

مرحوم فیض می‌افزاید: «پس در این باره معیار، همان حدیث وارد است که هر کس به گوینده‌ای گوش فرا دهد، او را پرستیده است». او می‌گوید: «بر این اساس، شنیدن آوازی که در آن یادی از بهشت و دوزخ یا قیامت است یا وصف نعمت‌های بی‌شمار خداوند متعال و عبادات است و در آن به خیرخواهی و پارسایی در دنیای زودگذر و غیره دعوت می‌شود، - همان‌گونه که در حدیث «فَذَكَّرْتُكَ الْجَنَّةَ» - آمده اشکالی ندارد». او ادامه می‌دهد: «... از این جهت شایان توجه است که در آن، یاد خداوند است و شاید با این یادآوری، دلشان به یاد خدا نرم گردد. کوتاه سخن این که بر اهل منطق - پس از شنیدن این اخبار - پوشیده نیست که میان آواز حق و باطل فاصله هست و دیگر این که اغلب آوازهایی که متصوّفه در مجالس خود می‌خوانند از نوع باطل می‌باشد»^۲.

او در کتاب بزرگ فقهی خود موسوم به «مفاتیح الشرایع» می‌گوید: «از مجموع

۱. استبصار؛ ج ۳، ص ۶۲، شماره ۷ - ۲۰۷.

۲. وافی؛ ج ۳، م ۱۰، ص ۳۵.

اخباری که دربارهٔ آواز به ما رسیده می‌توان استنباط کرد که حرام بودن آن به دلیل رفتار رایج در آن زمان بوده است؛ به این گونه که مردان با زنان بی‌گانه می‌نشستند و به آواز آنان و سخنان یاوه‌شان گوش فرا می‌دادند که جملگی از افعال محرم بوده است.^۱

علامه شعرانی - در حاشیه کتاب وافی - می‌گوید: «از بررسی کلام عرب و اهل ادب چنین بر می‌آید که غنا، مطلقاً به صدایی گفته می‌شود که در آن مدّ و ترجیع باشد؛ حال می‌خواهد طرب‌انگیز باشد یا نباشد. شاعر در وصف کبوتری گفته است:

«إِذَا هِيَ غَنَّتْ أَبْهَتَ النَّاسَ حُسْنُهَا وَ أَطْرَقَ إِجْلَالاً لَهَا كُلُّ حَازِقٍ؛
اگر آن کبوتر آواز بخواند، زیبایی صدایش مردم را مبهوت خواهد کرد و هر استاد ماهری به احترامش سر فرود می‌آورد».

بنابراین، نمی‌توان گفت که هر صدایی که تأثیرگذار باشد، حرام است یا این که هر صدایی که بتواند کلام را به زیبایی، ترکیب و ادا کند به طوری که آدمی را جذب نماید، حرام به شمار آید. همان گونه که پیشتر گفته آمد، صدای امام سجّاد علیه السلام به هنگام خواندن قرآن بسیار دل‌نشین و جذّاب بوده و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز فرمان داده که قرآن با آواز خوش خوانده شود. هم چنین سرود ساریانان - با این که از نغمه‌های تأثیر برانگیز ترکیب یافته - رخصت داده شده است و شکی نیست که تغنی بر تمام این‌ها صدق می‌کند.

او می‌افزاید: «ما ناگزیر باید یا موافق شیخ در استبصار باشیم که اخبار حرمت را به دلیل پیامدهای آن می‌داند؛ نه خود عمل، یا این که حرمت آواز را مختص به نوعی که باعث ارتکاب فحشا و حرام می‌شود بدانیم و در این صورت، حرام بودنش به دلیل حرامی است که همراه با آن رخ می‌دهد». هم چنین می‌گوید: «و این همان امری است که روایت‌ها و عبارت‌های فقهای گذشته ناظر به آن است».^۲

محقق ارجمند ملای سبزواری در زمینه حرام بودن نوعی آواز که در آن زمان

۱. مفاتیح الشرائع؛ مفتاح ۴۶۵، ج ۲، ص ۲۱، (بالخیص).

۲. وافی؛ ج ۳، م ۱۰، ص ۳۸ - ۳۶.

رایج بوده و این که آواز بالکل حرام نیست، استدلال لطیفی دارد. او می‌گوید: «غنا در روایات منع، مفرد است و معرّف به الف و لام. این امر خود به خود در زیاد بر شمول دلالت ندارد؛ زیرا عمومیت، زمانی به اثبات می‌رسد که برای نوع خاص یا برخی از انواع عام قرینه یا نشانه‌ای در دست نباشد؛ زیرا در آن صورت مختص کردن امر به مورد خاص، با مقصود و نیز سیاق بیان و حکمت منافات خواهد داشت، پس به ناگزیر آن را به استغراق و شمول نسبت می‌دهیم؛ اما در این جا مسأله این‌گونه نیست؛ زیرا آواز رایج در آن زمان به شیوه‌ای بود که برای لهو و سرگرمی‌های باطل به کار می‌رفت و اغلب، کنیزکان آوازخوان و غیره در مجالس فساد و می‌خوارگی و غیره بدان مبادرت می‌کردند. لذا نظر داشتن به شیوه‌های رایج در آن زمان بعید نیست^۱ در بسیاری از احادیث، «غنا» لهو باطل به شمار آمده است و گونه حق آن، در قرآن و دعاها و ذکرهای خوانده شده با صدای خوش است که در آن یادی از آخرت آمده و به عالم قدسی ترغیب و تشویق می‌کند. بنابراین، این حکم حتی در مواردی غیر از غنا که در آن راه لهو باشد، جاری است و در غیر این صورت، حکم آن مباح و راه احتیاط در آن واضح است»^۲.

مرحوم نراقی را سخنی است که می‌گوید: «برای حرام بودن آواز به اجماع و کتاب و سنت پیامبر ﷺ استناد کرده‌اند...؛ درباره اجماع باید دانست که دلالتش بر حرمت غنا به صورت اجمال و «فی الجملة» است و بر بیش از آن دلالتی ندارد. در کتاب (قرآن)، نیز جز حرام بودن لهو و لعب که وسیله‌ای برای دور شدن از سبیل الله است هیچ نشانه دیگری وجود ندارد». او می‌افزاید: «... شکی در این نداریم و هیچ نشانه‌ای از حرام بودن گونه دیگر وجود ندارد، مانند آوازی که برای نرم کردن دل‌ها و یادآوری بهشت و برانگیختن اشتیاق به جهان دیگر و برای تأثیرگذاری قرآن و دعا باشد. حتی می‌توان گفت خداوند با آوردن «لهو الحدیث» نوع آواز حرام را مشخص کرده است.

اما سنت، علی‌رغم فراوانی اش اصولاً خالی از هرگونه دلالتی بر حرمت است؛

۱. در آن صورت مقدمات حکمت که شرط تحقق مطلق است، فراهم می‌آید.

۲. کفایة الأحكام: ص ۸۶.

فصل هشتم - اعجاز در قرآن / ۴۰۳

زیرا این تعبیرها: (ایمن نبودن از وقوع در معصیت، پذیرفته نشدن دعا، داخل نشدن فرشته در خانه، لانه نفاق بودن و...) هیچ یک دلالتی بر اثبات حرمت غنا ندارد؛ چون امثال این عبارت‌ها در اغلب مکروهات نیز وارد شده‌است. علاوه بر این، بیش‌تر این روایات سندهای ضعیفی دارند.

وی ادامه می‌دهد: «بنابراین برای حرمت آن جز کلام خداوند که می‌فرماید: «وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»^۱ و ضمیمه آن؛ یعنی روایاتی که این آیه را به تغنی و آواز خوانی تفسیر می‌کنند، هیچ دلیل دیگری وجود ندارد. البته دلیل فوق نیز تمام نیست، زیرا با تفسیری که درباره «احسنت» است تضاد دارد و معلوم می‌شود که آن تفسیر مبتنی بر یکی از مصداق‌هاست. لذا منظور از «قول الزور» شمولی تراست و معنای لغوی و عرفی خود را می‌گیرد که عبارت از باطل و دروغ و تهمت و غیره است. ناگفته پیداست که این معانی شامل تلاوت قرآن و خواندن دعا و موعظه و مرثیه نمی‌شود؛ هرچند که مدّ و ترجیع داشته باشد.

افزون بر این روایاتی هست که غنا را به دو گونه؛ یکی حلال و دیگری حرام تقسیم می‌کند؛ مانند «اگر معصیتی در آن نباشد، اشکال ندارد». و «هرکسی غنای حرامی بخواند که باعث معصیت شود...» که غنا را مقید به حرام کرده است و «آواز خوانی زن اشکالی ندارد؛ به شرطی که مردی در آن مجلس وارد نشود» و غیره. وی می‌افزاید: «کلام طبرسی نشان می‌دهد که گویا این تقسیم‌بندی از صدر اسلام وجود داشته است». او سپس حرمت گونه خاصی از آواز؛ و نه تمام گونه‌ها را به طور مطلق تأیید می‌کند و موارد استثنا را آن‌گونه که فقها به تفصیل گفته‌اند بیان می‌دارد.^۲

این دانسته‌های ما از کلام شیخ الطائفه و فقهای بعد از اوست که در باب این مسأله به تفصیل سخن گفته و میان گونه حلال و حرام غنا تمیز قایل شده‌اند. دانستن غنا در نزد بیش‌تر فقها ناظر به قسم حرام آن است که در روایات آمده. بنابراین، هیچ‌گونه دلیلی برای اتفاق نظر اصحاب بر حرمت غنا به طور مطلق وجود ندارد و چنین دلیلی در قرآن و سنت نیز نیست. از جهتی، برخی از متأخرین سعی کرده‌اند که بر عکس این جهت حرکت کنند.

۲. مستند الشیعة، کتاب المکاسب.

برای نمونه به کلام سید محمد جواد عاملی در این باره توجه کنیم که می‌گوید: «در حرام بودن آواز اختلاف نظری نیست؛ حال می‌خواهد به هنگام تلاوت قرآن باشد یا دعا و شعر و غیره؛ اما محدث کاشانی و فاضل خراسانی حرام بودن غنا را به دلیل حرمت امر خارجی که بر آن عارض شده دانسته‌اند؛ مانند ورود مردان به مجلس یا آوردن کلام باطل و غیره. آنان برای اثبات کلام خود به حدود دوازده حدیث استناد کرده‌اند. ولی این نظر مخالف کتاب است و موافق عامّه و با بیست و پنج خبر که به صراحت یا ظهور بر تحریم مطلق دلالت دارند در تعارض است»^۱.

صاحب جواهر نیز در پیروی از او می‌گوید: «من هیچ کس را مخالف سخن او نیافتم و اجماع نیز با هر دو قسمش بر آن قائم است و سنت در آن متواتر است و حتی می‌توان گفت که از ضروریات مذهب است»^۲.

بر کسی پوشیده نیست که این استدلال چند اشکال دارد:

اول: در ادعای «نبودن اختلاف نظر درباره حرمت مطلق» هیچ‌گونه سندی ارائه نشده است و از سوی دیگر خلاف این ادعا را در کلام شیخ الطائفه می‌بینیم، او گونه‌هایی از غنا را استثنا می‌کند و «فیض» و «نراقی» و دیگران بدان استشهاد می‌کنند.

دوم: ترجیح دادن یا انتخاب یکی از دو خبر متعارض، زمانی صحیح است که نتوان میانشان جمع کرد. مثلاً درباره غنا اخبار متعارض قابل جمع است؛ به این صورت که اخبار نهی، حمل بر کراهت می‌شود؛ زیرا نهی، ظهور در حرمت دارد؛ ولی ترخیص (اجازه دادن) تصریح در جواز دارد و هم‌واره تصریح (نص) بر ظهور مقدم است.

سوم: تعارض در این جا بدوی و ظاهری است نه واقعی و حقیقی، زیرا اخبار منع یا مطلق اند یا عام و اخبار جواز یا مقیدند و یا این که تخصیص خورده‌اند و میان عام و خاص و هم‌چنین مطلق و مقید تعارضی نیست. مخفی نماند که با وجود قید، هیچ‌گونه مطلق و وجود نخواهد داشت، زیرا آن‌گونه که محقق سبزواری می‌گوید مقدمات اطلاق، تمام نیستند.

چهارم: بر فرض آنکه این اخبار متعارض، قابل جمع نباشند ترجیح یکی از دو طرف صرفاً به دلیل این که تعداد روایاتش بیش تر است - با این که تعداد روایات طرف دیگر هم کم نیست - برخلاف مقررات معهود و ضوابط اصولی است.

پنجم: بحث مخالفت با کتاب در این جا وارد نیست؛ زیرا قرآن تصریحی در این باره ندارد و استدلال به عمومات غیر ناظر در این امر بخصوص کفایت نمی کند. ششم: موافقت با عامّه نیز در این جا موضوعیت ندارد؛ زیرا آنچه از مذهب آنان مشهور است، حرام بودن غنا است. برای مثال، ابن منذر و دیگر اعلام سنت به اتفاق، تغنی را حرام می دانند و اجیر نمودن زن آواز خوان را باطل می دانند.^۱

هفتم: ادعای صاحب جواهر که می گوید: «روایات منع، متواتر است و حتی از ضروریات مذهب است» وارد نیست؛ زیرا اعلام طائفه، خلاف آن را به تفصیل گفته اند و روایاتی که در این باب آمده نیز همگی عکس آن را ثابت می کنند.

د - وحدت موضوعی یا تناسب معنوی آیات

یکی دیگر از ویژگی های قرآن، وجود تناسب معنوی میان آیات هر سوره است، گرچه یک جا نازل نگشته و به صورت پراکنده با فاصله های زیاد یا کم نازل شده باشند. زیرا پراکندگی در نزول آیات که به جهت مناسبت های گوناگون بوده - طبیعتاً - اقتضا می کند میان هر دسته آیاتی که به مناسبتی نازل گشته با دسته دیگر که به مناسبت دیگری نازل گشته است، رابطه و تناسبی وجود نداشته باشد، و این پراکندگی در نزول بایستی در چهره مجموع آیات هر سوره به خوبی هویدا باشد. در صورتی که با دقتی که دانش مندان - به ویژه در عصر اخیر - در محتوای سرتاسر هر سوره انجام داده اند به این نتیجه رسیده اند که هر سوره هدف یا هدف های خاصی را دنبال می کند که جامع میان آیات هر سوره است و امروزه به نام «وحدت موضوعی» در هر سوره خوانده می شود، همین وحدت موضوعی است که وحدت سیاق سوره را تشکیل می دهد و مسأله اعجاز در همین نکته است که پراکندگی در نزول، عدم تناسب را اقتضا می کند، با آن که تناسب و وحدت سیاق در هر سوره به

۱. در این باره رجوع شود به: حاشیه المحاضرات نوشته عبدالرزاق المقرّم.

خوبی مشهود است و برخلاف مقتضای طبع پراکندگی در نزول می باشد! دانش‌مندان بر این مدّعا دلایلی دارند از جمله تفاوت در عدد و کمیت آیات سوره‌ها است. این تفاوت در عدد آیات هر سوره نمی‌تواند اتفاقی باشد، زیرا اتفاقی بودن یعنی نسنجیده و عاری از حکمت و بدون سبب بودن است و صدور هرگونه عمل حساب نشده از فاعل حکیم ممتنع است. سوره‌های قرآن بیش‌تر به‌طور کامل نازل گشته، به‌ویژه سوره‌های کوتاه، سوره‌های دیگر که آیات آن‌ها در طول مدت و پراکنده نازل گشته است، با نزول ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ آغاز می‌گردید؛ و هر آیه یا آیاتی که پس از آن نازل می‌گشت، با دستور پیامبر اکرم ﷺ به دنبال آیات پیشین ثبت می‌گردید، تا بسم‌الله دیگری نازل گردد که پایان سوره قبل و آغاز سوره بعد را اعلام نماید. لذا مقدار عدد آیات هر سوره و ترتیبی که میان آیه‌های هر سوره وجود دارد، تماماً توقیفی است و با دست وحی و دستور پیامبر انجام گرفته است.

اکنون این سؤال مطرح است که این اختلاف عدد در آیات سوره‌ها برای چیست؟ پاسخ درست همان است که یادآور شدیم: هر سوره هدفی را دنبال می‌کند که با پایان یافتن بیان هدف، سوره پایان می‌یابد و اختلاف در عدد آیات هر سوره معلول همین علت است. این اختلاف هرگز به‌صورت اتفاقی و بدون سبب معقول انجام نگرفته است و همین جهت است که وحدت موضوعی یا وحدت سیاق هر سوره را تشکیل می‌دهد، یعنی میان آیات هر سوره یک رابطه معنوی و تناسب نزدیک وجود دارد.

مفسّرین متأخر به این حقیقت پی برده‌اند و در پی آنند تا به اهداف ویژه هر سوره دست یابند و تا حدودی نیز پیش‌رفت کرده‌اند؛ از جمله، علامه طباطبایی و نیز سید قطب که در مقدمه تفسیر هر سوره طبق برداشت خود، هدف آن را مختصراً توضیح می‌دهد. یکی از شاگردان وی به نام «عبدالله محمود شحاته» کتابی به نام «أهداف كل سورة ومقاصدها» تألیف نموده و سعی بر آن داشته که اهداف هر سوره را مشخص نماید که تا اندازه‌ای هم موفق گردیده است. او از سوره بقره شروع کرده و تا سوره جاثیه ادامه داده و مجموعاً در ۴۵ سوره این هدف را دنبال کرده است. وی در مقدمه کتاب خود می‌گوید: «پیشینیان به این امر اهمیت فراوان داده و

مقاصد هر سوره در قرآن را تبیین کرده‌اند؛ از جمله فیروزآبادی (متوفای ۸۱۷) کتابی به نام «بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز» تألیف نموده، که مجلس اعلای شئون اسلامی در قاهره با تحقیقی که استاد «محمد علی نجار» بر آن انجام داده آن را به چاپ رسانید.

در آغاز قرن اخیر شیخ محمد عبده صاحب تفسیر المنار، همین نظریه را دنبال و مسأله «الوحدة الموضوعية للسورة» را مطرح کرده و اصرار دارد که فهم هدف هر سوره کمک شایانی است به مفسر تا به طور دقیق به مقاصد سوره پی ببرد و به معانی آیه آیه‌های هر سوره نزدیک شود. شاگرد وی سید رشید رضا در تفسیر المنار، این نظر استاد را به خوبی توضیح داده است. دیگر مفسران عصر حاضر از همین روش الهام گرفته‌اند؛ مانند استاد مصطفی مراغی. استاد محمود شلتوت تفسیری دارد که ۱۰ جزء قرآن را فرا گرفته و همت گماشته تا اهداف هر سوره و أغراض و مقاصد آن‌ها را بیان نماید.

استاد شحاته می‌گوید: مرحوم استاد سید قطب در این راستا سعی فراوان مبذول داشته و نظری نافذ در این راه به خرج داده که احاطه کامل خود را در فهم اهداف سوره‌ها نشان داده است؛ و نیز استاد دیگرش دکتر محمد عبدالله دراز در دانش‌گاه پیش از تفسیر هر سوره در این باره تأکید داشته و این ذهنیت را که قرآن مجموعه‌ای از گفته‌ها و اندیشه‌های پراکنده است، به شدت رد می‌نمود و می‌گفت: با دقتی که دانش‌مندان اسلامی امروزه انجام داده‌اند، به خوبی روشن گردیده که هر سوره دارای تنظیم خاص و از نظم و ترتیب ویژه‌ای برخوردار است، که با یک مقدمه شیوا شروع می‌گردد، سپس به مقاصد عالی خود می‌پردازد و با یک جمع‌بندی کوتاه خاتمه می‌یابد.^۱

لذا استاد محمد عبدالله دراز می‌گوید: «از همین جا نتیجه می‌گیریم که قرآن با آن‌که به مقتضای مناسبت‌های خاص و در زمان‌های متفاوت نازل گردیده، در عین حال وحدت منطقی و ادبی خود را حفظ کرده و این بزرگ‌ترین شاهد بر اعجاز قرآن است».^۲

۱. شحاته؛ اهداف کل سوره؛ ص ۵-۴.

۲. استاد دراز، المداخل فی دراسة القرآن الکریم؛ مقدمه (همان ص ۶-۵).

استاد محمد محمد مدنی - ریاست دانشکده الهیات در ازهر - نیز بر این مسأله تاکید دارد و دقت در فهم مقاصد هر سوره را بهترین راه برای فهم معانی آیات دانسته است. او می‌گوید: «تا منظر عام سوره را با دید باز نگری، هرگز نتوانی به درک جزئیات ترسیم شده در پهنای سوره دست یابی». این مطلب با ارزش را در مقدمه تفسیر سوره نساء بیان داشته و آن را با نام «المجتمع الاسلامی كما تُنظَّمه سورة النساء؛ جامعه اسلامی آن‌گونه که سوره نساء ترسیم کرده» یاد کرده است.^۱

دکتر محمد محمود حجازی در این زمینه کتابی دارد به نام «الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم» که به سال ۱۳۹۰ هـ و ۱۹۷۰ م به چاپ رسیده و به تفصیل سخن گفته است.

خلاصه، متأخرین در این باره تأکید دارند که هر سوره دارای یک جامعیت واحدی است که در انسجام و به هم پیوستگی آیات نقش دارد و اولین وظیفه مفسر، پیش از ورود به تفسیر آیات، به دست آوردن آن وحدت جامع حاکم بر سوره است تا به خوبی بتواند به مقاصد سوره دست یابد.

به علاوه، علمای بلاغت از دیر زمان، «حُسن مطلع» و «حُسن ختام» در هر سوره را از جمله محسنات بدیعی قرآن دانسته‌اند، بدین ترتیب که هر سوره با مقدمه‌ای ظریف آغاز می‌گردد و با خاتمه‌ای لطیف پایان می‌یابد. گویند: ضرورت بلاغت اقتضا می‌کند که سخن‌ور سخن خود را با ظرافت تمام به گونه‌ای آغاز کند که هم آمادگی در شنونده ایجاد کند و هم اشارتی باشد به آنچه مقصود اصلی کلام است. این نحو شروع در سخن با نام «براعت استهلال» خوانده می‌شود؛ یعنی ورزیدگی و هنرمندی در جلب نظر شنونده در آغاز سخن. ابن معصوم - ادیب توانای معروف - گوید: «وقد أنت جميع فواتح السور من القرآن المجید علی أحسن الوجوه وأبلغها وأكملها»؛ تمامی آغاز سوره‌های قرآن به بهترین وجهی این نکته بنیادین بلاغت را رعایت کرده است». ابن اثیر نیز در این باره، ابتدای سوره‌های قرآنی را به عنوان

۱. مدنی؛ المجتمع الإسلامي؛ ص ۷-۵.

۲. ابن معصوم؛ أنوار الربع؛ ج ۱، ص ۳۴.

بهترین شاهد مثال یاد می‌کند.^۱

درباره «حسن ختام» ابن ابی الاصبغ گوید: «لازم است که متکلم سخن خود را با لطافت کامل پایان بخشد، زیرا این آخرین جملاتی است که اثر آن در ذهن شنونده باقی می‌ماند. لذا باید سعی کند تا با شیواترین و پخته‌ترین عبارت‌ها، سخن خود را خاتمه دهد». آن‌گاه به تفصیل، به تک تک سوره‌ها پرداخته و شیوایی خاتمه هر یک را از دیدگاه «علم بدیع» روشن می‌سازد.^۲ علمای بلاغت اتفاق نظر دارند، که خاتمه سوره‌ها هم چون افتتاح آن‌ها، در نهایت لطافت و ظرافت انجام یافته‌است. ابن معصوم گوید: «خواتیم السور کفواتحها واردة علی أحسن وجوه البلاغة وأكملها مما يناسب الإختتام». آن‌گاه خاتمه برخی سوره‌ها را بر می‌شمرد و حسن آن را ارائه می‌دهد، سپس می‌گوید: «و تأمل سائر خواتیم السور تجدها كذلك في غاية الجودة و نهاية اللطافة».^۳

جلال الدین سیوطی در زمینه حسن افتتاح و حسن ختام سوره‌ها - در کتاب بزرگ قدرش «معتک الأقران» - به درازا سخن گفته و از استادان سخن‌دان، گوهرهای تابناکی در این باره ارائه داده است.^۴ در جلد ۵ کتاب «التمهید» فشرده مطالب یاد شده را با ذکر شواهد و مثال آورده‌ایم.^۵

اکنون این پرسش پیش می‌آید: آیا می‌شود، کلامی با مقدمه‌ای شیوا و خاتمه‌ای زیبا، مقصودی بس والا در میان نداشته باشد؟ این همان نکته‌ای است که متأخرین بدان پی برده‌اند. استاد بزرگ‌وار علامه طباطبایی بر این نکته اصرار دارد که هر سوره صرفاً مجموعه‌ای از آیات پراکنده و بدون جامع واحدی نمی‌باشد، بلکه یک وحدت فراگیر بر هر سوره حاکم است که پیوستگی آیات را می‌رساند. مسأله «وحدت موضوعی» یا «وحدت سیاق» در هر سوره‌ای که از قرائن کلامیه به‌شمار می‌رود - از همین جا نشأت گرفته‌است. علامه می‌فرماید: «إِنَّ لِكُلِّ طائفة من هذه

۱. ابن اثیر؛ المثل السائر؛ ج ۳، ص ۹۸.

۲. ابن ابی الاصبغ؛ بدیع القرآن؛ ص ۳۴۳ و ص ۳۵۳ - ۳۴۶.

۳. أنوار الربیع؛ ج ۶، ص ۳۲۵.

۴. ر.ک: جلال الدین سیوطی؛ معتک الأقران؛ ج ۱، ص ۷۹ - ۷۵ و نیز کتاب «الاتقان»؛ ج ۳، ص ۳۱۹ - ۳۱۶.

۵. التمهید؛ ج ۵، ص ۳۰۴ - ۲۹۰.

البرهان زرکشی؛ ج ۱، ۱۸۱ - ۱۶۴.

الطوائف من كلامه تعالى - التي فصلها قطعاً قطعاً و سَمَّى كُلَّ قِطْعَةٍ سورة - نوعاً من وحدة التأليف و الإلتهام لا يوجد بين أبعاض من سورة، و لا بين سورة و سورة. و من هنا نعلم أنَّ الأغراض و المقاصد المحصّلة من السور مختلفة، و أنَّ كُلَّ واحدة منها مسوقةٌ لبيان معنا خاصّ و لغرض محصّل لا تتم السورة إلّا بتمامه^۱؛ این که خداوند هر دسته از آیاتی را جدا از دسته دیگر قرار داده و نام سوره بر هر یک نهاده، شاهد بر این است که یک گونه انسجام و پیوستگی در هر مجموعه وجود دارد، که در قسمتی از یک مجموعه و یا میان هر سوره و سوره دیگر، آن پیوستگی خاصّ وجود ندارد. از این رو در می یابیم که اهداف و مقاصد مورد نظر در هر سوره با سوره های دیگر تفاوت دارد، هر سوره برای بیان هدف و مقصد خاصی عرضه شده که پایان نمی یابد مگر با پایان یافتن آن هدف و رسیدن به آن مقصد^۲.

وی پیشاپیش هر سوره، فشرده ای از مطالب گسترده آن را بیان داشته و با این اقدام شایسته، از راز بزرگی که در متن سوره ها نهفته است پرده برداشته و جهشی ارزنده به جهان تفسیر بخشیده است. جزاء الله عن القرآن خير الجزاء.

ما به عنوان نمونه، از انسجام و به هم پیوستگی آیات سوره حمد و نظم طبیعی هفت آیه آن و نیز از مقدمه و اهداف و خاتمه سوره بقره که حاکی از نظام طبیعی خاصی است، در حدّ توانایی بحث کرده ایم^۳. با تأمل و دقّت در هر سوره، این انسجام و جامعیت حاکم به خوبی مشهود است.

امام فخر رازی درباره آیات پایانی سوره بقره و پیوند آن ها با مطالب مطرح شده در متن سوره گوید: «و من تأمل في لطائف نظم هذه السورة و في بدائع ترتيبها، علم أنَّ القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه و شرف معانيه، فهو أيضاً معجز بحسب ترتيبه و نظم آياته. ولعلّ الذين قالوا إنه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك. إلّا أنّي رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف، غير متنبّهين لهذه الأمور^۴؛ هر که در ظرافت نظم این سوره - بقره - تأمل کند و بدایعی - هنر جالب - که در ترتیب

۱. تفسیر المیزان؛ ط تهران؛ ج ۱، ص ۱۴، و ط بیروت؛ ص ۱۶.

۲. ر. ک: التمهید؛ ج ۵، ص ۲۵۱ - ۲۴۸.

۳. فخر رازی؛ تفسیر کبیر؛ ج ۷، ص ۱۲۷.

آیات آن رعایت شده مورد توجه قرار دهد، خواهد یافت که قرآن همان‌گونه که از لحاظ فصاحت الفاظ و شرف و بلندای معانی معجز است، بر حسب ترتیب و نظم آیات آن نیز معجز است. و شاید کسانی که اعجاز قرآن را بر حسب اسلوب گفته‌اند همین را خواسته‌اند. ولی - متأسفانه - می‌بینم که بیش‌تر مفسرین از این نکته غفلت ورزیده‌اند و بدان توجهی ننموده‌اند.

آن‌گاه گفته شاعر را یادآور می‌شود:

«و النجم تستصغر الأبصار رؤيته و الذنب للطرف لا للنجم في الصغر؛
ستارگان را گرچه دیدگان ما کوچک می‌بیند، گناه از دیدگان است نه در ستارگان
که کوچک می‌نمایند».

تذکر لازم: برخی علاوه بر تناسب آیات، مسأله تناسب سوره‌ها را نیز مطرح ساخته و خواسته‌اند ترتیب موجود میان سوره‌ها را توفیقی بدانند. بلکه برخی از این فراتر رفته آن‌را حکمت بالغه الهی گرفته، شاهی بر اعجاز قرآن در ترتیب سوره‌ها دانسته‌اند.^۱ برهان الدین بقاعی (متوفای ۸۸۵) تفسیر گسترده‌ای دارد به نام «نظم الدرر فی تناسب الآيات و السور» که به افراط در این زمینه سخن گفته و از حد اعتدال بیرون رفته است. مطلب را از آن‌جا شروع می‌کند که تناسب میان «استعاذه» و «بسمله» در آن است که «استعاذه» با حرف «الف» شروع می‌شود و اشاره به ابتدای آفرینش است؛ ولی «بسمله» با حرف «باء» که حرف «شفوی» است شروع و با حرف «میم» ختم می‌شود که اشاره به «معاد» است. پس استعاذه و بسمله مبدأ و معاد را فرا گرفته‌اند. به علاوه، یک تناسب دَوْرانی میان آخر قرآن (که به دو سوره معوذتین ختم می‌شود) و ابتدای قرآن که با «استعاذه» شروع می‌شود، قایل شده، که هرگاه کسی بخواند در تلاوت قرآن، آخر آن‌را به اول آن وصل کند، این تناسب رعایت شده است.^۲ آن‌گاه در بیان پیوستگی سوره‌ها به یک‌دیگر سخنان بسیاری گفته که عموماً فاقد دلیل و تعجب برانگیز است.

شگفت آورتر، معاصر وی جلال الدین سیوطی، با آن ذکاوت و تیز نظری - با

۱. محمد نقی شریعتی؛ تفسیر نوین؛ ص ۲۰ - ۱۹.

۲. بقاعی؛ نظم الدرر؛ ج ۱، ص ۲۲ و ص ۱۵.

آن که کار بقاعی را ناپسند خوانده - خود رساله‌ای به نام «تناسق الدرر فی تناسب السور» نگاشته و در عرضه این گونه مطالب بدون پشتوانه اسراف ورزیده است؛ از جمله مناسبت سوره «مسد» با سوره «توحید» که پس از آن واقع گردیده را در وزن و قافیه (حرف دال) گرفته، گوید: «سوره "مسد" به آیه «فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ»^۱ ختم می شود و سوره "توحید" به آیه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»^۲ آغاز می گردد، که حرف آخر هر دو آیه "دال" است»^۳ و از این گونه تکلفات که آدمی از شنیدن آن رنج می برد. به گفته سید قطب: «قرآن آن اندازه شکوه مند و بزرگ قدر است و عظمت آن فراگیر، که نیازی به این گونه تکلفات بی رنگ و بی مایه ندارد». جای شگفتی است که برخی از مفسرین عالی قدر ما، این گونه گفته‌ها را پی گیری کرده در کنار مطالب ارزش مند و والای تفسیر خود درج کرده اند.^۴

لذا متذکر می شویم، که هیچ تناسب معنوی میان سوره‌ها با یک دیگر وجود ندارد و هرگز ترتیب موجود بین سوره‌ها توقیفی نیست، بلکه پس از رحلت پیامبر گرامی ﷺ بر دست صحابه، از روی برخی مناسبت‌های اعتباری - مثلاً بزرگی و کوچکی سوره‌ها و از این قبیل - انجام گرفته است؛ که شرح آن در فصل‌های قبلی آمد.

و - نکته‌ها و ظرافت‌ها

از ویژگی‌های دیگر قرآن - که مایه شگفتی عرب گردید: دقت در به کار بردن نکات بدیعی و ظرافت‌های سخن‌وری است. در قرآن انواع استعاره‌ها و تشبیه و کنایه و مجاز و نکته‌های بدیعی به حدّ وفور به کار رفته است. با وجود آن که در تمامی موارد چارچوب شیوه‌های متعارف عرب رعایت شده، ولی مورد کاربرد با چنان ظرافت و دقت انجام شده که موجب حیرت ارباب سخن و نکته‌سنجان عرب گردیده است. سخن دانان پذیرفته اند که تشبیهات قرآنی متین ترین تشبیهاتی اسـ

۲. اخلاص ۱۱۲: ۱.

۱. مسد ۱۱۱: ۵.

۳. سیوطی؛ تناسق الدرر؛ ص ۷۱، این رساله با نام «أسرار ترتیب القرآن» به تحقیق عبدالقادر احمد عطا به چاپ رسیده است.

۴. هم چون مفسر گران قدر طبرسی عظیم، در تفسیر پراج و گران قیمت خود «مجمع البیان».

که در کلام عرب یافت می‌شود، این تشبیهات جامع محاسن نکات بدیعی بوده و رساترین بیان در ارائه فنّ ترسیم معانی شناخته شده است.

ادیب بزرگ قدر جهان عرب، ابن اثیر درباره تشبیه مفرد به مفرد سخن گفته و از قرآن آیه «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا»^۱ را مثال می‌آورد. به گفته وی قرآن شب هنگام را به پوششی هم‌چون لباس - که پوشش تن است - تشبیه نموده، زیرا تاریکی شب افراد را از دید یک‌دیگر پنهان می‌دارد تا اگر از دشمنی بخواهد بگریزد، یا در کمین او بنشیند، یا چیزی را از دید دیگران پنهان دارد، از تاریکی فراگیر شب می‌تواند بهترین بهره را ببرد. ابن اثیر گوید: «این از تشبیهاتی است که جز در قرآن، در جای دیگر نتوان یافت، زیرا تشبیه تاریکی فراگیر شب به پوشش تن، از جمله ظرافت‌هایی است که قرآن به آن آراسته است و در دیگر کلام منشور و منظوم عرب یافت نمی‌شود. هم‌چنین آیه: «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ»^۲ که هم‌سران را هم‌چون پوششی برای یک‌دیگر ترسیم نموده است. این از ظریف‌ترین تشبیهات به‌شمار می‌رود، همان‌گونه که لباس زینتی برای انسان است و عورت و نادیدنی‌های اندام او را می‌پوشاند و از گزند سرما و گرما او را نگاه می‌دارد، همین‌گونه هم‌سر زینت بخش حیات و پوشش زشتی‌ها است و از لغزش‌ها و فروافتادن در چرکی‌ها او را نگاه می‌دارد؛ پس چه زیبا تشبیه و شیوا تعبیری است».

او می‌گوید: «از تشبیهات زیبا و جالب قرآن نیز آیه: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ»^۳ می‌باشد و آن اندازه این تشبیه گویا و دقیق است که به حقیقت بیش از مجاز می‌ماند، زیرا "حرث" زمین آماده کشت است، که "رَجِم" بدان تشبیه شده و زمینه آماده‌ای برای کشت فرزندان است». ابن اثیر در این زمینه به درازا سخن می‌گوید و این‌گونه ترسیم‌های فنی چشم‌گیر قرآن را با برخی از تشبیهات موجود در کلام عرب مقایسه می‌کند و برتری قرآن را در فن تصویر به خوبی ارائه می‌دهد.^۴

امیر یحیی بن حمزة علوی نیز به تفصیل سخن گفته و به خوبی در ارائه امتیازات

۱. نبأ: ۷۸، ۱۰.

۲. بقره: ۲، ۱۸۷.

۳. بقره: ۲، ۲۲۳.

۴. ر. ک: ابن اثیر؛ المثل السائر؛ ج ۲، ص ۱۳۵ - ۱۳۳ و ص ۱۲۸ - ۱۲۶.

قرآن در فنّ ترسیم معانی، از عهده برآمده است.^۱ هم‌چنین سید قطب - نویسنده توانا و با ذوق سرشار مصری - کتابی با عنوان «التصویر الفني في القرآن» دارد علاوه بر آن‌چه در تفسیر ادبی پر ارج خود «في ظلال القرآن» آورده است و در این باره به خوبی از عهده مطلب برآمده است. گوشه‌هایی از این گفتارهای ذی قیمت در جلد ۵ «التمهید» ارائه شده و در مورد انواع استعاره و کنایه و مجاز و نکات بدیعی به تفصیل سخن گفته شده است.^۲ که این مختصر را گنجایش آن نیست و به همین اندازه بسنده می‌کنیم.

۲. اعجاز علمی

همان‌گونه که یادآور شدیم، «اعجاز علمی قرآن» مربوط به اشاراتی است که از گوشه‌های سخن حق تعالی نمودار گشته و هدف اصلی نبوده است، زیرا قرآن کتاب هدایت است و هدف اصلی آن جهت بخشیدن به زندگی انسان و آموختن راه سعادت به او است. از این رو اگرگاه در قرآن به برخی اشارات علمی بر می‌خوریم، از آن جهت است که این سخن از منبع سرشار علم و حکمت الهی نشأت گرفته و از سرچشمه علم بی‌پایان حکایت دارد. «قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۳ بگو: آن‌را کسی نازل ساخته است که راز نهان‌ها را در آسمان‌ها و زمین می‌داند و این یک امر طبیعی است که هر دانش‌مندی هرچند در غیر رشته تخصصی خود سخن گوید، از لابه‌لای گفته‌هایش گاه تعبیری ادا می‌شود که حاکی از دانش و رشته تخصص وی می‌باشد. همانند آن‌که فقیهی درباره یک موضوع معمولی سخن گوید، کسانی که با فقاہت آشنایی دارند از تعبیر وی درمی‌یابند که صاحب سخن، فقیه می‌باشد، گرچه آن فقیه نخواسته تا فقاہت خود را در سخنان خود بنمایاند. هم‌چنین است اشارات علمی قرآن که تراوش گونه است و هدف اصلی کلام را تشکیل نمی‌دهد.

۱. ر.ک: امیر علوی؛ الطراز؛ ج ۳، ص ۳۹۹.

۲. ر.ک: التمهید فی علوم القرآن؛ ج ۵، ص ۳۳۳ به بعد.

۳. فرقان ۲۵: ۶.

چند تذکر: پیش از آنکه نمونه‌هایی از این اشارات علمی ارائه گردد، ضرورت است که چند نکته تذکر داده شود:

۱. برخی را گمان بر آن است که قرآن مشتمل بر تمامی اصول و مبانی علوم طبیعی و ریاضی و فلکی و حتی رشته‌های صنعتی و اکتشافات علمی و غیره می‌باشد و چیزی از علوم و دانستنی‌ها را فروگذار نکرده است. خلاصه قرآن علاوه بر یک کتاب تشریعی کتاب علمی نیز به شمار می‌رود. برای اثبات این پندار افسانه‌وار، خواسته‌اند دلایلی از خود قرآن ارائه دهند؛ از جمله آیه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ^۱؛ قرآن را بر تو فرستادیم تا بیان‌گر همه چیز باشد». «مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ^۲؛ در کتاب - قرآن - چیزی فروگذار نکردیم». «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ^۳؛ هیچ خشک و تری نیست مگر آن‌که در کتابی آشکار [ثبت] است». در حدیثی از عبدالله بن مسعود آمده: «من أَرَادَ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ فَلْيَتَدَبَّرِ الْقُرْآنَ^۴؛ هر که علوم گذشتگان و آیندگان را خواهان باشد، همانا در قرآن تعمق نماید».

اگر این گمان از جانب برخی سرشناسان^۵ مطرح نگردیده یا به آنان نسبت داده نشده بود، متعزّض آن نگردیده در صدد نقد آن بر نمی‌آمدیم، زیرا سستی دلایل آن آشکار است.

اولین سؤال که متوجّه صاحبان این پندار می‌شود آن است که از کجا و چگونه این همه علوم و صنایع و اکتشافات روزافزون از قرآن استنباط شده، چرا پیشینیان به آن پی نبرده و متأخرین نیز به آن توجهی ندارند؟!

دیگر آن‌که آیات مورد استناد با مطلب مورد ادعا بی‌گانه است. زیرا آیه سوره نحل در رابطه با بیان فراگیر احکام شریعت است. آیه در صدد اتمام حجّت بر

۱. نحل ۱۶: ۸۹.

۲. انعام ۶: ۳۸.

۳. انعام ۶: ۵۹.

۴. عزالی. احیاء العلوم باب ۴، آداب تلاوة قرآن: ج ۱، ص ۲۹۶.

۵. مانند ابوالفضل مرسمی (متوفای ۶۵۵). و ابونکر معروف به ابن العربی مضافی (متوفای ۵۴۴). و شاید ظاهر کلام ابو حامد غزالی و زرکشی و سیوطی نیز همین باشد، البته قابل تأویل نیز می‌باشد. که در مقدمه ج ۶ التمهید آورده‌ایم.

کافران است که روز رستاخیز هر پیامبری با عنوان شاهد بر رفتار امت‌های خود برانگیخته می‌شود و پیامبر اسلام نیز شاهد بر این امت می‌باشد، زیرا کتاب و شریعتی که بر دست او فرستاده شده کامل بوده و همه چیز در آن بیان شده است «وَ جِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلَاءِ. وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ»^۱. یعنی جای نقص و کاستی در بیان وظایف و تکالیف شرعی باقی نگذاریم، تا هدایت و رحمت و بشارتی باشد برای مسلمانان. لذا با ملاحظه شأن نزول و مخاطبین مورد نظر آیه و نیز صدر و ذیل آیه، به خوبی روشن است که مقصود از «تبیاناً لکل شیء» همان فراگیری و جامعیت احکام شرع است.

اصولاً شعاع دائرة مفهوم هر کلام، با ملاحظه جای‌گاهی که گوینده در آن قرار گرفته، مشخص می‌گردد. مثلاً محمد بن زکریا که کتاب «من لا یحضره الطبیب» را نگاشت و یاد آورد شد که تمامی آن چه مورد نیاز است در این کتاب فراهم ساخته است، از جای‌گاه یک پزشک عالی مقام سخن گفته است؛ لذا مقصود وی از تمامی نیازها، در چارچوب نیازهای پزشکی است. بر همین شیوه مرحوم صدوق کتاب «من لا یحضره الفقیه» را تألیف نمود، تا مجموع نیازهای در محدوده فقهات را عرضه کند. هم چنین است آن‌گاه که خداوند بر کرسی تشریع نشسته، در رابطه با کتب و شرایع نازل شده بر پیامبران، چنین تعبیری ایفاد کند که صرفاً به جامعیت جنبه‌های تشریعی نظر دارد!

همین‌گونه است آیه «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»^۲ اگر مقصود از «کتاب» قرآن باشد. در صورتی که ظاهر آیه چیز دیگر است و مقصود از کتاب، کتاب تکوین و در رابطه با علم ازلی الهی است. آیه چنین است: «وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا طَائِرٍ یَطِيرُ یَجْنَحُهُ إِلَّا أَمَّمْ أَمْثَالُكُمْ. مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ یُخْشَرُونَ»^۳. یعنی ما همه موجودات و آفریده‌ها را زیر نظر داریم و هیچ چیز بیرون از علم ازلی ما نیست و سرانجام همه موجودات به سوی خدا است.

آیه «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَیْبِ لَا یَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ یَعْلَمُ مَا فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنَ زَرْقَةٍ

إِلَّا يَغْلُمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ^۱، در این جهت روشن تر است، که همه موجودات و رفتار و کردارشان در علم ازلی الهی ثبت و ضبط است و حضور بالفعل دارد.

و اما حدیث ابن مسعود، صرفاً در رابطه با علمی است که وی با آن آشنایی داشته و آن، علوم و معارف دینی است و مقصود از اولین و آخرین، سابقین و لاحقین انبیا و شرایع آنان می باشد، که تمام آن چه در آن ها آمده در قرآن فراهم است.

۲. دومین نکته آن که به کارگیری ابزار علمی برای فهم معانی قرآنی، کاری بس دشوار و ظریف است، زیرا علم حالت ثبات ندارد و با پیش رفت زمان گسترش و دگرگونی پیدا می کند و چه بسا یک نظریه علمی - چه رسد به فرضیه - که روزگاری حالت قطعیت به خود گرفته باشد، روز دیگر هم چون سرابی نقش بر آب، محو و نابود گردد. لذا اگر مفاهیم قرآنی را با ابزار ناپایدار علمی تفسیر و توجیه کنیم، به معانی قرآن که حالت ثبات و واقعیتی استوار دارند، تزلزل بخشیده و آن را ناستوار می سازیم. خلاصه، گره زدن فرآورده های دانش با قرآن، کار صحیحی به نظر نمی رسد.

آری اگر دانش مندی با ابزار علمی که در اختیار دارد و قطعیت آن برایش روشن است، توانست از برخی ابهامات قرآنی - که در همین اشاره ها نمودار است - پرده بردارد، کاری پسندیده است. مشروط بر آن که با کلمه «شاید» نظر خود را آغاز کند و بگوید: شاید - یا به احتمال قوی - مقصود آیه چنین باشد، تا اگر در آن نظریه علمی تحولی ایجاد گردد، به قرآن صدمه ای وارد نشود، صرفاً گفته شود که تفسیر او اشتباه بوده است.

ما در این بحث از اعجاز قرآنی، با استفاده از برخی نظریه های قطعی علم منقول از دانش مندان مورد اعتماد، سعی در تفسیر برخی اشارات علمی قرآن نموده ایم. اما به این نکته باید توجه داشت که هرگز نباید میان دیدگاه های استوار دین و فرآورده های ناپایدار علم، پیوند ناگسستنی ایجاد نمود.

۳. نکته سوم؛ آیا تحدّی - که نمایانگر اعجاز قرآن است - جنبه علمی قرآن را نیز شامل می‌شود؟ بدین معنا که قرآن آنگاه که تحدّی نموده و هم‌آورد طلبیده، آیا به این‌گونه اشارات علمی نیز نظر داشته است؟ یا آن‌که بر اثر پیش‌رفت علم و پی‌بردن به برخی از اسرار علمی که قرآن به آن‌ها اشارتی دارد، گوشه‌ای از اعجاز این کتاب آسمانی روشن شده است. به عبارتی دیگر پس از آن‌که دانش‌مندان با ابزار علمی که در اختیار داشتند توانستند از این‌گونه اشارات علمی که تاکنون حالت ابهام داشته، پرده بردارند و در نتیجه به گوشه‌ای از احاطه صاحب سخن (پروردگار) پی ببرند و دریابند که چنین سخنی یا اشارتی در آن روزگار، جز از پروردگار جهان امکان صدور نداشته و بدین جهت مسأله اعجاز علمی قرآن مطرح گردیده است!

برخی بر همین عقیده‌اند، که این‌گونه اشارات علمی دلیل اعجاز می‌تواند باشد. ولی تحدّی به آن صورت نگرفته است، چون روی سخن در آیات تحدّی با کسانی است که هرگز با این‌گونه علوم آشنایی نداشته‌اند. بر این مبنا قرآن در جهت علمی همانند دیگر کتب آسمانی است، که صورت تحدّی به خود نگرفته‌اند، گرچه اشارات علمی دلیل اعجاز می‌توانند باشند.^۱

ولی این طرز تفکر از آن‌جا نشأت گرفته که گمان برده‌اند روی سخن در آیات تحدّی تنها با عرب معاصر نزول قرآن بوده است، در حالی که قرآن مرحله به مرحله از محدوده زمانی عصر خویش فراتر رفته و دامنه تحدّی را گسترش داده است، نه تنها عرب بلکه تمامی بشریت را برای ابدیت به هم‌آوردی فرا خوانده است.

یکی از آیات تحدّی که در سوره بقره است و پس از ظهور و گسترش اسلام در مدینه نازل گشته، تمامی مردم را مورد خطاب قرار داده است، پس از خطاب «یا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» - با فاصله یک آیه - می‌فرماید: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَمْ تَنْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا...»^۲ همه مردم مخاطب قرار گرفته‌اند، تا چنان‌چه تردیدی در رابطه با صحّت وحی قرآنی در دل‌های‌شان راه یافته، آزمایش کنند آیا می‌توانند حتی یک سوره همانند قرآن بیاورند؟ هرگز

۱. ر. ک: دکتر احمد ابو حجر: التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان، ص ۱۳۱.

۲. آیات شماره ۲۱ و ۲۳ و ۲۵.

نتوانسته و نخواهند توانست.

آیه «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِحِثْلٍ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِحِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً»^۱ آب پاکی را بر دست همه ریخته، تمامی انس و جن را به نحو جمعی - که عموم افرادی و زمانی هر دو را شامل می شود^۲ - مورد تحدی قرار داده است و اعلام کرده که اگر همه انسان ها و پریان پشت در پشت هم بکوشند تا هم چون قرآنی بیاورند نخواهند توانست.

اکنون می پرسیم که این گونه گسترش در دامنه تحدی - که همه انسان ها را در همه سطوح و در طول زمان شامل گردیده است - آیا نمی تواند دلیل آن باشد که همه جوانب اعجاز قرآنی، هر کدام به فراخور حال مخاطب خاص خود، مورد تحدی قرار گرفته باشند؟ به سادگی نمی توان از کنار این احتمال گذشت یا آن را نادیده گرفت!

نمونه هایی از اشارات علمی

در قرآن از این گونه اشارات علمی و گذرا بسیار است. برخی از این اشارات از دیر زمان و برخی در سالیان اخیر با ابزار علم روشن شده و شاید بسیاری دیگر را گذشت زمان آشکار سازد. دانش مندان - به ویژه در عصر حاضر - در این باره بسیار کوشیده اند، گرچه افرادی به خطا رفته ولی بسیاری نیز موفق گردیده اند. نمونه هایی از این گونه اشارات در بخش اعجاز علمی قرآن در کتاب «التمهید» ج ۶ آمده است، در این جا به جهت اختصار به چند نمونه بسنده می کنیم:

رتق و فتق آسمان ها و زمین

«أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا»^۳ «رتق» به معنای «به هم پیوسته» و «فتق» به معنای «از هم گسسته» است. در این آیه آمده است که آسمان ها و زمین به هم پیوسته بوده اند و سپس از هم گسسته شدند.

۱. اسراء: ۸۸.

۲. این یک اصطلاح اصولی است و مقصود همه افراد در طول زمان می باشد.

۳. انبیا: ۳۰.

مفسران در این پیوسته بودن و گسسته شدن زمین و آسمان‌ها اختلاف نظر داشته‌اند. بیش‌تر بر این نظر بوده‌اند که مقصود از به هم پیوستگی و گسسته شدن، همان گشوده شدن درهای آسمان و ریزش باران است، «فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ^۱؛ پس درهای آسمان را با آبی ریزان گشودیم». و نیز شکافتن زمین و رویدن گیاه، چنان‌چه می‌فرماید: «ثُمَّ شَفَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا^۲؛ زمین را شکافتیم و پس در آن، دانه رویانیدیم». علامه طبرسی گوید: «و این معنا از دو امام (ابوجعفر باقر و ابو عبدالله صادق علیهما السلام) روایت شده است^۳، در «روضه کافی» روایتی ضعیف السند از امام باقر علیه السلام است^۴ و در تفسیر قمی روایتی که اتصال سندی ندارد از امام صادق علیه السلام روایت شده است^۵.

تفسیر دیگری در این باره شده که آسمان‌ها و زمین ابتدا به هم پیوسته بودند سپس از هم جدا گشته و به این صورت درآمدند. چنان‌چه در سوره «فصلت» می‌خوانیم: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ. فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ^۶؛ [خداوند] هنگامی که به آفرینش آسمان روی آورد، آسمان‌ها به صورت دودی - توده‌گازی - بودند. آن‌گاه به زمین و آسمان فرمان داد که به صورت جدا از هم حضور یابند - چه بخواهند و چه نخواهند - (یعنی یک فرمان تکوینی بود)، آن‌ها [به زبان حال] گفتند: فرمان‌پذیر آمدیم. سپس هفت آسمان را این چنین استوار ساخت».

مطلب مذکور در آیه فوق مُبَيِّن یک حقیقت علمی است که دانش روز، کم و بیش به آن پی برده است و آن این است که منشأ جهان مادی به صورت یک توده‌گازی بوده است. بدین ترتیب واژه «دخان» در کلمات عرب، دقیق‌ترین تعبیر از ماده نخستین ساختار جهان است.

مولا امیرمؤمنان - مکرراً - در نهج البلاغه به همین حقیقت علمی که آیه کریمه به

۱. قمر ۵۴: ۱۱. عیس ۸۰: ۲۷ - ۲۶.

۳. مجمع البیان؛ ج ۷، ص ۴۵.

۴. کافی شریف؛ ج ۸، ص ۹۵، شماره ۶۷ و ص ۱۲۰، شماره ۹۳.

۵. تفسیر قمی؛ ج ۲، ص ۷۰.

۶. فصلت ۴۱: ۱۲ - ۱۱.

آن اشارت دارد، تصریح فرموده است. در اولین خطبه نهج البلاغه - که درباره آفرینش جهان است - می‌خوانیم: «ثم أنشأ سبحانه فَنَقَّ الأَجْوَاءَ وَ شَقَّ الأَرْجَاءَ وَ سَكَّائِكَ الهَوَاءِ... ثم فَنَقَّ مَا بَيْنَ السَّمَاوَاتِ الْعُلَى فَمَلَأَهُنَّ أَطْوَاراً مِنْ مَلَائِكَةٍ؛ سپس خداوند فضاهاى شكافته و کرانه‌هاى كافته و هواى به آسمان و زمین راه يافته را پديد آورد... آن‌گاه میان آسمان‌هاى زیرین را بگشود و از گونه‌گون فرشتگان پُر نمود». در خطبه ۲۱۱ می‌فرماید: «فَفَتَقَهَا سَبْعَ سَمَاوَاتٍ بَعْدَ ارْتِقَائِهَا؛ آن‌ها را از هم شكافت پس از آن‌كه به هم پیوسته بودند».

علامه مجلسی - در شرح روضه کافی - پس از نقل دو روایت سابق الذکر می‌فرماید: «این دو روایت، برخلاف آن چیزی است که از مولا امیرمؤمنان (علیه السلام) رسیده است»^۱. در این باره تفصیلاً سخن گفته‌ایم^۲.

نقش کوه‌ها در استواری زمین

در نه جای قرآن از کوه‌ها با تعبیر «رواسی» یاد شده است^۳ «وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيًّ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ»؛ و کوه‌ها را در زمین پابرجا و استوار نهادیم تا مبادا [زمین] آنان [= مردم] را تکان دهد و بلرزاند».

اساساً تعبیر از کوه‌ها به «رواسی» بدان جهت است که «ثابت‌هایی» هستند که بر ریشه‌های مستحکم استوار می‌باشند و از ماده «رَسَتِ السَّفِينَةُ» گرفته شده، به معنای لنگر انداختن کشتی است که به وسیله این لنگرها در تلاطم آب‌های دریا استوار و پابرجا می‌ماند. از این رو، کوه‌ها هم چون لنگرهایی هستند که زمین را در گردش‌ها و چرخش‌های خود، از لرزش و تکان باز می‌دارد.

هم‌چنین از کوه‌ها به «أوتاد» تعبیر شده، به معنای میخ‌ها، که زمین را از هم‌پاشی

۱. مرآة العقول؛ ج ۲۵، ص ۲۳۲. در نتیجه دو روایت سابق الذکر به جهت ضعف سند، قابل استناد نیستند. تنها فرموده مولا امیرمؤمنان که سند قطعی است می‌تواند تفسیر آیه باشد.

۲. ر. ک: التمهید، ج ۶، ص ۱۳۹ - ۱۲۹.

۳. سوره‌های رعد: ۳، نمل: ۶۱، حجر: ۱۹، ق: ۷، نحل: ۱۵، لقمان: ۱۰، انبیا: ۳۱، فصلت: ۱۰، مرسلات: ۲۷.

۴. انبیا: ۲۱، ۳۱.

و فروریزی نگاه می دارد «وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا»^۱.

مولا امیرمؤمنان در این زمینه گفتاری دارد، که به خوبی تعابیر اعجاز گونه قرآن را روشن می سازد. می فرماید:

«وَجَبَلٌ جَلَا مِيدَهَا، وَتُشَوَّرَ مَتُونَهَا وَاطْوَادَهَا، فَأَرْسَاهَا فِي مَرَاسِيهَا، وَالزَّمَهَا قَرَارَاتِهَا. فَمَضَتْ رُؤُوسَهَا فِي الْهَوَاءِ، وَرَسَتْ أَصْوُلُهَا فِي الْمَاءِ. فَأَنهَدَ جِبَالَهَا عَنْ سَهُولِهَا، وَأَسَاخَ قَوَاعِدَهَا فِي مَتُونِ أَقْطَارِهَا وَمَوَاضِعِ أَنْصَابِهَا. فَأَشْهَقَ فَلَالَهَا، وَأَطَالَ أَنْشَازَهَا، وَجَعَلَهَا لِلْأَرْضِ عِمَادًا، وَارْزَهَا فِيهَا أَوْتَادًا. فَسَكَنْتَ عَلَى حَرَكَتِهَا مِنْ أَنْ تَمِيدَ بِأَهْلِهَا، أَوْ تَسِيخَ بِجَمَلِهَا، أَوْ تَزُولَ عَنْ مَوَاضِعِهَا. فَسَبَّحَانَ مَنْ أَمْسَكَهَا بَعْدَ مَوْجَانِ مِيَاهِهَا؟ هَمْ رَاهُ بِأَسْرَاشَتِنِ صَخْرَهَائِ بَزْرَگِ زَمِينِ وَبِرَآمَدَنِ دَلِ اِبْنِ صَخْرَهَائِ وَقَلَّهَائِ بَلَنْدِ سَرِّ بَهْ فَلْکِ کَشِيدَه، دَرِ جَایْ گَاهِ هَائِ خُودِ اسْتَوَارِشَانِ بَخْشِيدِ. پَسِ قَلَّهَائِ رَا دَرِ هَوَا بَهْ بَلَنْدَا بَرْدِ وَرِشَه هَائِ شَانِ رَا دَرِ آبِ فَرُو کَشِيدِ. بَدِینِ سَانِ خَدَاوَنْدِ کُوه هَا رَا بَا بَلَنْدَا شَانِ اَزِ دَشْت هَا جَدَا سَاخْتِ وَپَايَه هَائِ شَانِ رَا چُونَانِ رِیشَه دَرِخْتَانِ دَرِ زَمِینِ هَائِ پِیرَامُونِ وَ مَوَاضِعِ نَصِیْبِشَانِ، دَرِ اعْمَاقِ زَمِینِ نَفُوذِشَانِ دَادِ. کُوه هَا رَا بَا قَلَّهَائِیِ بَسِ بَلَنْدِ وَ سَلْسَلَه هَائِیِ بَهْ هَمْ پِیُوسْتَه وَ دَرَازِ، تَکِیَه گَاهِ زَمِینِ سَاخْتِ وَ چُونَانِ مِیخ هَا بَرَّانِ بَکُوفْتِ. چَنِینِ اسْتِ کِه زَمِینِ بَهْ رَغْمِ حَرَکَاتِ گُونَاگُونِیِ کِه دَارِدِ، بَرَایِ سَاکَنْتَانِشِ اَزِ لَرَزْشِ وَ تَکَانِ نَگَاهِ دَاشْتَه شُدِ وَ اَزِ فَرُو دَرِ کَشِیدَنِ بَارِ خُودِ، بَاَزِ دَاشْتَه شُدِ وَ اَزِ لَغَزْشِ اَزِ جَایْ گَاهِ خُودِ دَرِ اَمَانِ مَانَدِ. پَسِ بَزْرَگِ اسْتِ خَدَاوَنْدِیِ کِه زَمِینِ رَا بَه رَغْمِ تَلَاظِمِ امُوجِ خُرُوشَانِ آبِ هَائِ آنِ، چَنِینِ اسْتَوَارِ نَگَاهِ دَاشْتِ».

در بخشی از این گفتار دُرُوبار آمده: «زَمِینِ بَه رَغْمِ حَرَکَتِ هَائِ خُودِ اَزِ لَغَزْشِ وَ لَرَزْشِ وَ فَرُو پَاشِیدِگِیِ نَگَاهِ دَاشْتَه شُدِ». از این گفتار سه نکته به دست می آید:

۱. زمین دارای حرکت های گوناگون است، ولی به رغم این حرکت ها آرامش و تعادل خود را حفظ کرده است.

۲. پوسته زمین مستحکم است و از هم نمی گسلد و لایه هایش گسسته نمی شود، تا ساکنان و بارهایش را در درون خود فرو نکشد.

۳. زمین در حرکت وضعی و انتقالی و برخی حرکت های دیگر، آرام و استوار

است و از مدارهایی که به طور منظم در آن می‌گردد، بیرون نمی‌افتد. این گونه نکته‌ها امروزه مورد تأیید اکتشافات و پژوهش‌های علمی قرار گرفته‌است. این اثر بزرگ کوه‌ها - که حیات را بر پهنای زمین میسر ساخته است - به دلیل آن است که سلسله کوه‌های پراکنده در پوسته سخت زمین، همانند کمر بند زنجیره‌ای اطراف زمین را در بر گرفته‌اند.

اکنون بهتر می‌توانیم به ظرافت و دقت فرموده امام علیه السلام در خطبه یکم نهج البلاغه پی ببریم، که به جای کلمه جبال (کوه‌ها) واژه صخور (صخره‌ها) را به کار برده «و تد بالصخور مَیدان ارضه؛ و به کوه‌های گران، زمین را میخ کوب نموده به آن استواری بخشیده است». این گفتار، تفسیر آیه فوق‌الذکر است «وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ»^۱. امام علیه السلام جنبه «صخره‌ای» بودن کوه‌ها را در جهت استحکام و استواری مرتبط می‌داند.

سلسله کوه‌های سنگی - با پستی و بلندی‌هایی که دارند - نقش بزرگی در تعادل زمین و ثبات اجزا و استواری پوسته آن دارند تا این کوه‌ها با وجود شعله‌ور بودن درون و التهاب گداخته‌های آن، درهم شکسته و لرزان نشوند.

آشنایان با علوم طبیعی می‌دانند که زمین با حلقه‌هایی از سلسله کوه‌ها، محاصره شده‌است و این امر عامل حفظ بیش‌تر ثبات زمین می‌باشد. حکمت و چگونگی ارتباط این سلسله کوه‌ها با یک‌دیگر و جهت امتداد آن‌ها نیز بر طبیعی دانان پوشیده نیست. این سلسله کوه‌ها بر اساس نظامی بدیع و محکم و توجه برانگیز، زمین را به شکل حلقه‌هایی کوهستانی درآورده است که از چهار طرف آن را در بر گرفته‌اند.

وقتی به نقشه طبیعی زمین نظر می‌افکنیم، ناهم‌واری‌های زمین را به روشنی مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم سلسله کوه‌ها به‌طور عموم در طول هر قاره امتداد می‌یابد. گویا این کوه‌ها ستون فقرات قاره‌ها هستند.

هنگامی که به شبه جزیره‌های هر قاره می‌نگریم سلسله کوه‌ها را در طولانی‌ترین شکل ممکن امتداد یافته می‌یابیم. در طول جزایر کوهستانی - بزرگ یا کوچک - نیز سلسله کوه‌هایی یافت می‌شود.

امروزه با سیر و مطالعه در بستر دریاها و اقیانوس‌ها به‌طور یقین ثابت شده‌است که بیش‌تر جزیره‌ها و ارتفاعات آن‌ها در حقیقت دامنه و امتداد سلسله کوه‌ها و جزئی از آن‌ها هستند، به این صورت که قسمتی از آن کوه‌ها در آب دریاها فرو رفته و پوشیده شده و بخشی دیگر همانند جزیره‌ها، بر سطح آب آشکار است.

بنابراین تمام قاره‌ها به وسیله سلسله کوه‌ها و از طریق خشکی یا دریا به یک‌دیگر متصل‌اند. جالب توجه است بدانیم، حلقه‌ای از سلسله کوه‌ها در زیر دریا و در نزدیکی ساحل شمالی قاره‌های سه‌گانه شمالی قرار دارد که کاملاً اقیانوس منجمد شمالی را در بر گرفته است و بسیاری از جزیره‌های حاشیه این ساحل برجستگی‌های آن سلسله کوه‌ها هستند.

یعنی در قطب جنوب نیز حلقه دیگری از سلسله کوه‌ها قرار دارد که قطب منجمد جنوب را در بر گرفته است. بین دو حلقه یاد شده حلقه‌های دیگر سلسله کوه‌ها که در طول قاره‌ها و اقیانوس‌ها از شمال تا جنوب امتداد دارد پیوندی محکم ایجاد کرده است. گویی این سلسله کوه‌ها، چارچوب‌هایی مشبک هستند که پنجه در دست‌آویز زمین زده‌اند و از متلاشی شدن و تجزیه و پراکندگی ذرات زمین در فضا جلوگیری می‌کنند.

از جهت دیگر، درون زمین شعله‌ور است. آتش برافروخته و زیانه‌دار و خشمگینی در درون زمین شعله‌ور است، گویی نزدیک است از خشم به جوش و خروش آید و اگر ضخامت و سختی پوسته زمین نبود، این آتش برافروخته زمین را درهم می‌ریخت. زمین لرزه‌ها و آتش فشان‌هایی که گه‌گاه مشاهده می‌شود بخشی ناچیز از التهاب و فوران آتش درونی زمین است.

سختی و ضخامت پوسته روی زمین - که از دیرباز سرد مانده‌است - از فوران درون برافروخته زمین مانع می‌شود و اگر سختی و صلابت پوسته زمین نبود، لرزش‌های شدید و مستمر تمام زمین را فرا می‌گرفت. اگر خداوند زمین را نگه نمی‌داشت و آرامش نمی‌بخشید، زمین ساکنانش را در خود فرو می‌کشید و اطرافش شکافته می‌شد و همه چیز در هم فرو می‌ریخت. اما خداوند آسمان و زمین را نگاه می‌دارد تا از استواری که دارند نلغزند «إِنَّ اللَّهَ يُفْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

أَنْ تَرَوْا^۱!

ملاحظه می شود که کوه ها صخره های کوهستانی سلسله واری هستند که زمین را احاطه کرده اثر مستقیمی بر توازن زمین دارد و جلوی لرزش آن را می گیرد، به علاوه سختی این پوسته در برگیرنده زمین جلوی اشتعال درونی زمین را نیز می گیرد، که در کلام مولا امیرمؤمنان علیه السلام به این حقایق آشکار (از دیدگاه علم روز) اشارت فرموده است.^۲

دشواری تنفس با افزایش ارتفاع

«وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضِيْقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ»^۳

در این آیه از سختی و دشواری زندگی گم راهان سخن می گوید و آنان را به کسی تشبیه می کند که در حال صعود به لایه های بالایی جو است و در اثر این صعود دچار تنگی نفس و فشار سخت بر سینه خود می گردد.

مفسران پیشین در وجه تشبیه، در آیه فوق اختلاف نظر دارند. برخی بر این باور بوده اند که مقصود تشبیه به کسی است که بیهوده می کوشد تا پرواز کند و مانند پرندگان در آسمان به پرواز درآید، چون این کار برایش مقدور نیست ناراحت می شود و از شدت ناراحتی نفس کشیدن بر او دشوار می گردد.

برخی گفته اند که این تشبیه همانند حالتی است که درختان نونهال بخواهند در جنگل های انبوه رشد یابند، اما درختان کهن سر در هم کرده راه سربرافراشتن را مسدود می کنند و این درختان تازه رشد به سختی و دشواری راه خود را به فضای آزاد باز می کنند. مطالبی از این قبیل گفته شده که هیچ کدام مفهوم آیه را به خوبی روشن نمی سازد.

ولی امروزه با پی بردن به پدیده فشار هوا در سطح زمین و تناسب آن با فشار درجه خون از داخل بدن، که موجب تعادل فشار بیرونی و درونی است، وجه تشبیه

۱. فاطر ۳۵: ۴۱.

۲. برای توضیح بیش تر ر. ک: التمهید؛ ج ۶، ص ۱۶۱ - ۱۵۱.

۳. انعام: ۱۲۵.

درآیه بهتر روشن شده و تاحدودی از ابهامات تفاسیر پیشین کاسته شده است. اشتباه مفسران پیشین در این بوده که از تعبیر «يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ» - با تشدید صاد و عین و به کار بردن «فی» - کوشش برای صُعود به آسمان فهمیده‌اند. در صورتی که اگر این معنا مقصود بود، بایستی واژه «إِلَى» را به جای «فی» به کار می‌برد. دیگر آن که «يَصْعَدُ» - از نظر لغت - مفهوم «صُعود» و بالا رفتن را نمی‌دهد، بلکه کاربرد این لفظ - از باب تَفْعُل «تَصْعَدُ» - برای افاده معنای به‌دشواری افتادن می‌باشد به گونه‌ای که از شدت احساس سختی، نَفَس در سینه تنگ شود. در لغت «تَصْعَدُ نَفْسُهُ» به معنای به‌دشواری نفس کشیدن و تنگی سینه و احساس درد و رنج است. واژه‌های «صُعود» و «صَعْد» بر دامنه‌های صعب العبور اطلاق می‌شود و برای هر امر دشوار بسیار سختی به کار می‌رود. در سوره جن آمده: «وَمَنْ يُغْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَاباً صَعَدًا»؛ و هر که از یاد پروردگار خود روی گرداند، او را در عقوبت دشواری در می‌آورد. در سوره مدثر نیز آمده: «سَأُرْهِقُهُ صَعْدًا»؛ او را به سخت‌ترین عقوبتی دچار می‌سازم.

از این رو معنای «كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ» چنین می‌شود: او مانند کسی است که در لایه‌های مرتفع جو، دچار تنگی نفس و سختی و دشواری فراوان گشته است. در واقع کسی که خدا را از یاد برده - در زندگی - مانند کسی است که در لایه‌های بالایی جو قرار دارد و دست‌خوش درد و رنج و سختی تنفس است. لذا از این تعبیر (اعجاز گونه) به خوبی به دست می‌آید که اگر کسی در لایه‌های فوقانی جو فاقد وسیله حفاظتی باشد، دچار چنین دشواری و تنگی نفس می‌گردد. این جز با اکتشافات علمی روز قابل فهم نیست، که در آن روزگار برای بشریت پوشیده بوده است.

پیشینیان بر این عقیده بوده‌اند که هوا فاقد وزن است، تا سال ۱۶۴۳ م که وسیله هواسنجی بردست «توریچلی» (۱۶۰۸ - ۱۶۴۷) اختراع گردید^۲ و بدین وسیله پی بردند که هوا دارای وزن است. هم‌چنین پی بردند که هوا ترکیبی از گازهای مخصوصی است که هر یک وزن مشخصی دارد و می‌توان وزن هوا را در هر کجا با

۲. مدثر ۷۴: ۱۷.

۱. جن ۷۲: ۱۷.

۳. ر. ک: تاریخ علوم «پی‌پر روسو» ترجمه حس صدری. ص ۲۵۶

مقدار فشاری که وارد می‌آورد، سنجید و هرچه از سطح دریا بالا رویم از این فشار کاسته می‌شود. اکنون به دست آمده که فشار هوا در سطح دریا، معادل ثقل لوله عمودی جیوه به ارتفاع ۷۶ سانتی متر است. همین فشار در سطح دریا بر بدن انسان وارد می‌شود. ولی در ارتفاع ۵ کیلومتر از سطح دریا، این فشار به نصف کاهش می‌یابد. پس هرچه بالاتر رود، این فشار به طور معکوس پایین می‌آید، به ویژه در لایه‌های بالای هوا که تراکم هوا به گونه فاحشی پایین می‌آید و رقیق می‌گردد.

در واقع نیمی از گازهای هوایی، یعنی تراکم پوشش هوایی چه از لحاظ وزن و چه از لحاظ فشار، در میان از سطح دریا تا ارتفاع ۵ کیلومتر واقع گردیده و سه چهارم آن تا ارتفاع ۱۲ کیلومتر می‌باشد. ولی موقعی که به ارتفاع ۸۰ کیلومتر برسیم، وزن هوا تقریباً به $1/20000$ پایین می‌آید. به وسیله شهاب‌های آسمانی به دست آمده که تراکم هوا تقریباً تا حدود ارتفاع ۳۵۰ کیلومتر است، زیرا از فاصله ۳۵۰ کیلومتری سنگ‌های آسمانی بر اثر اصطکاک و برخورد با ذرات هوا ملتهب و شعله‌ور می‌گردند.^۱

هوا سنگینی و فشار خود را از تمامی جوانب بر بدن ما وارد می‌سازد، ولی ما فشار و سنگینی آن را احساس نمی‌کنیم، زیرا فشار خون عروق بدن ما معادل فشار هوا است و هر دو فشار خارج و داخل بدن متعادل می‌باشند. لیکن موقعی که انسان برکوه‌های بلند بالا می‌رود و فشار هوا کم می‌شود، این تعادل بر هم خورده، فشار داخلی از فشار خارجی بیش تر می‌شود. اگر رفته رفته فشار هوا کاهش یابد، گاه خون از منافذ بدن بیرون می‌زند. اولین احساسی که به انسان در آن هنگام رخ می‌دهد، سنگینی بر دستگاه تنفسی است که بر اثر فشار خون بر عروق تنفسی تحمیل می‌شود و مجرای تنفس را تنگ کرده و موجب دشواری تنفس می‌گردد.^۲

۱. ر. ک: بصائر جغرافیه، نوشته اسناد رشید رشدی بغدادی. ص ۲۰۸ - ۲۰۵.

۲. ر. ک: مبادئ العلوم العامة، ص ۵۷ و نیز کتاب «مع الطب فی القرآن الکریم»، ص ۲۱.

آب منشأ حیات

«وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ»^۱. پیامبر اکرم ﷺ فرموده: «كُلُّ شَيْءٍ خُلِقَ مِنْ الْمَاءِ»^۲.

طبق آیه فوق و فرموده پیامبر، همه موجودات منشأ هستی خود را از آب گرفته‌اند. مرحوم صدوق از جابر بن یزید جعفی - که از بزرگان تابعین^۳ به‌شمار می‌رود - از امام باقر علیه السلام پرسش‌هایی دارد، از جمله در رابطه با آغاز آفرینش جهان می‌پرسد. امام در جواب می‌فرماید: «أَوَّلُ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ خَلْقِهِ، الشَّيْءُ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ، وَهُوَ الْمَاءُ»^۴؛ نخستین آفریده‌ای که خدا خلق کرد، چیزی است که تمامی اشیا از آن است و آن آب است.

مرحوم کلینی در روضه کافی روایتی از امام باقر علیه السلام آورده که در جواب مرد شامی فرموده: «نخست آن چیزی را آفرید که همه چیزها از آن است و آن چیز که همه اشیا از آن آفریده شده، آب است. در نتیجه خدا نَسَب هر چیزی را به آب رساند، ولی برای آب نَسَبی که بدان منسوب شود قرار نداد»^۵.

هم‌چنین محمد بن مسلم - که شخصیتی عالی قدر به‌شمار می‌رود - از امام صادق علیه السلام چنین روایت کرده است: «كَانَ كُلُّ شَيْءٍ مَاءً، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»^۶.

آیه شریفه: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»^۷ و او است که آسمان‌ها و زمین را در شش هنگام آفرید و عرش [تدبیر] او [پیش از آن] بر آب بود، دلالت دارد که پیش از پیدایش جهان هستی، از آسمان‌ها گرفته تا زمین، آب پدید آمده است، زیرا در تعبیر «وكان عرشه على الماء» واژه «عرش» کنایه از

۱. انبیاء: ۲۱؛ ۳۰.

۲. بحارالانوار؛ ج ۵۴، ص ۲۰۸، شماره ۱۷۰. الدرالمثور؛ ج ۴، ص ۳۱۷.

۳. تابعین به کسانی گفته می‌شود که پس از اصحاب آمده از ایشان کسب فیض نمودند و خود به دیدار مبارک پیامبر نایل نگردیده‌اند.

۴. کتاب توحید صدوق؛ ص ۶۷، شماره ۲۰، باب التوحید.

۵. کافی شریف؛ ج ۸، ص ۹۴، شماره ۶۷.

۶. همان؛ ص ۹۵، شماره ۶۸.

۷. هود: ۱۱؛ ۷.

عرش تدبیر و منظور، علم خدای متعال است به همه مصالح و شایستگی‌ها و بایستگی‌های هستی، در برهه‌ای که جز آب چیزی نبوده است. در نتیجه آیه کنایه از آن است که خدای تعالی بود و هیچ چیز با او نبود، و خداوند پیش از آفرینش جهان ابتدا آب، سپس همه مخلوقات را از آب آفرید.

قرآن کریم در چند جا اشاره دارد که ریشه زندگی، هم در منشأ و پیدایش و هم در صحنه هستی و تداوم حیات، همه از آب است. می‌فرماید:

«وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ؛ هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم».

«وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ؛ خدا هر جنبنده‌ای را از آب آفرید».

درباره انسان می‌گوید:

«وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا؛ و او است که از آب بشری آفرید».

مقصود از این آب همان آبی است که سرمنشأ همه موجودات است چنانچه در آیات فوق آمده، یا منظور از آب، نطفه است چنانچه در آیه «خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ؛ [آدمی] از آبی جهنده آفریده شد». «أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَهِينٍ؛ مگر شما را از آبی پست نیافریدیم؟». مقصود از «پست» بدبو و نفرت آور، برحسب ظاهر است. ولی بیش‌تر مفسرین بر این عقیده‌اند که منظور از «ماء» همان پدیده نخستین است «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ؛ نخستین چیزی که خدا آفرید آب بود»، که تمامی پدیده‌ها از آن ریشه گرفته‌اند، زیرا بذر نخستین موجود زنده تنها از آب پاشیده شد، همان بذر اولیه‌ای که به صورت حیوان ساده تک سلولی (آمیپ) شکل گرفت و به سوی جان‌دارانی که اعضای پیچیده با بیش از یک میلیون سلول پیش‌رفت کرد.

اما چگونگی پیدایش حیات - در آب اقیانوس‌ها، دریاها و باتلاق‌ها - از نکات مبهمی است که هنوز علم تجربی بدان دست نیافته است. از این رو است که تئوری تکامل جان‌داران - به هر شکل و فرضیه‌ای که تاکنون مطرح شده - به بررسی مرحله پس از پیدایش نخستین سلول زنده پرداخته است، اما برهه پیش از آن هنوز مجهول

مانده است. همین اندازه معلوم گشته که حیات به اراده الهی - که بر تمای مقدرات هستی چیره است - به وجود آمده است و این امر مسلمی است که از پذیرش آن گریزی نیست، زیرا که هم تسلسل باطل است و هم خودآفرینی محال. دانش تجربی روز هم خودآفرینی را باطل می شناسد.^۱

پوشش هوایی حافظ زمین

«وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَفْلاً مَّحْفُوظاً وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ»^۲؛ و آسمان را سقفی محفوظ [بر فراز زمین] قرار دادیم، که اینان از نشانه های آن روی گردانند».

گرد زمین را پوشش هوایی ضخیمی فرا گرفته، که عمق آن به ۳۵۰ کیلومتر می رسد. هوا از گازهای «نیترोजن» - به نسبت ۷۸/۰۳ درصد و «اکسیژن» به نسبت ۲۰/۹۹ درصد و اکسید کربن به نسبت ۰/۰۴ درصد و بخار آب و گازهای دیگر به نسبت ۰/۹۴ درصد ترکیب یافته است. این پوشش هوایی با این حجم ضخیم و با این نسبت های گازی فراهم شده در آن، هم چون سپری آسیب ناپذیر، زمین را در برگرفته و آن را از گزند سنگ های آسمانی که به حدّ وفور^۳ به سوی زمین می آیند و از همه اطراف، تهدیدی هولناک برای ساکنان زمین به شمار می روند، حفظ کرده زندگی را برایشان امکان پذیر می سازد.

فضا انباشته از سنگ های پراکنده ای است که بر اثر از هم پاشیدگی ستاره های متلاشی شده به وجود آمده اند. از این سنگ ها به صورت مجموعه های بزرگ و فراوانی پیرامون خورشید در گردشند و روزانه تعداد زیادی از این سنگ ها موقع نزدیک شدن به کره زمین به وسیله نیروی جاذبه به سمت زمین کشیده می شوند. این سنگ ها برخی بزرگ و برخی کوچک و با سرعتی حدود (۶۰ - ۵۰) کیلومتر در ثانیه به سوی زمین فرود می آیند، که سرعتی فوق العاده است. ولی هنگامی که وارد لایه هوایی می شوند در اثر سرعت زیاد و اصطکاک فوق العاده با ذرات هوا، داغ شده

۱. برای تفصیل بیشتر ر. ک: التمهید؛ ج ۶، ص ۶۱ - ۳۱.

۲. انبیا: ۲۱: ۳۲.

۳. روزانه میلیون ها سنگ پرتاب آسمانی به سوی زمین هدف گیری می شود.

شعله‌ور می‌شوند و در حال سوختن یک خط نوری ممتد به دنبال خود ترسیم می‌کنند و به سرعت محو و نابود می‌شوند که به نام شهاب‌سنگ شناخته شده‌اند. برخی از این سنگ‌پرتاب‌ها آن اندازه بزرگ‌اند، که از لایه هوایی گذشته، مقداری از آن به صورت سنگ‌های سوخته با صدای هول‌ناکی به زمین اصابت می‌کند.

این خود از آثار رحمت الهی است که ساکنان زمین را از آسیب پرتاب‌های آسمانی فراوان در امان داشته و پوششی بس ضخیم آنان را از گزند آفات گرداگردشان محفوظ داشته است که اگر چنین نبود، امکان حیات بر روی کره زمین میسر نبود. علاوه در مورد پوشش اطراف زمین وجود لایه ازن از اهمیت بالایی برخوردار است. این لایه که در اثر رعد و برق به وجود می‌آید، زمین را در برابر پرتوهای مضر کیهانی محافظت می‌کند. اگر این لایه نبود حیات روی زمین ممکن نمی‌شد. که تفصیل آن در جای خود آورده شده‌است. پس هم‌واره باید گفت: «سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ»^۱.

۳. اعجاز تشریعی

انسان هم‌واره پرسش‌هایی درباره هستی و راز آفرینش با خود داشته و پیوسته در تلاش بوده است تا پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای برای آن بیابد؛ سؤال‌هایی از قبیل آن‌که از کجا آمده چرا آمده و به کجا می‌رود؟ کوشش‌های او برای یافتن پاسخ‌هایی در این زمینه، مجموعه مسایل فلسفی را تشکیل می‌دهد که هدف آن‌ها پی‌بردن به راز هستی است. ولی آیا این کوشش‌ها به پاسخ قانع‌کننده‌ای رسیده است و تمامی جوانب این پرسش‌ها روشن شده است، یا آن‌که زوایای تاریک هم‌چنان در مسایل و مباحث انجام شده وجود دارد؟ در این باره قرآن می‌فرماید: «وَمَا أوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»^۲؛ هر آن‌چه از دانش به دست آورده‌اید اندکی بیش نیست.

دین، آن‌گونه که قرآن عرضه کرده، پاسخ تمامی این مسایل را به گونه کافی و شافی داده است. با تعمق در آن‌چه قرآن عرضه کرده، انحراف اندیشه‌ها تعدیل می‌شود و راه‌های نیمه رفته تکمیل می‌گردد. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ

و شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ^۱؛ ای مردم! پند و اندرز از جانب خداوند به شما داده شده است که مایهٔ بهبودی و آرامش خاطرتان می‌باشد و رحمت و هدایتی برای مؤمنان است.»

مقصود از بهبود بخشیدن سینه‌ها، رها ساختن انسان از رنجی است که در راه یافتن گمشدهٔ خود، در درون خود احساس می‌کند، زیرا بیانات و حیانی بهترین درمانی است که این درد و رنج‌ها را بهبودی می‌بخشد.

«وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»^۲. این اولین آیاتی است که بر پیامبر گرامی نازل گردیده و مسألهٔ تعلیم انسان را مطرح ساخته است. البته تعلیم آن‌چه را که انسان در پی تعلّم آن بوده است و فطرت و نهاد آدمی درخواست یافتن آن را داشته است. لذا می‌فرماید: «وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ»^۳؛ آن‌چه را که [در نهاد خود جویای آن بودید و] درخواست [دست یافتن به آن را] داشتید، [خداوند] به شما ارزانی داشت.»

لذا قرآن، چیزی را بر انسان عرضه داشته که خود جویای آن بوده و نتوانسته به خوبی و روشنی به آن راه یابد، این خود دلیل اعجاز قرآن است. اگر این لطف و عنایت نبود، انسان هرگز به مقصود خویش دست نمی‌یافت و اندیشهٔ کوتاه بشری به این روشنی و گستردگی، به مطلوب خود نمی‌رسید. در ذیل به برخی نوآوری‌های قرآن در جهت هدایت و تکامل انسان اشاره می‌شود.

معارف و احکام

نوآوری‌های دین در دو بُعد معارف و احکام است. معارف عرضه شده توسط قرآن در جای‌گاه بلندی قرار دارد و از هرگونه آلودگی و وهم پاک و از خرافات به دور است. از بُعد احکام نیز علاوه بر جامع و کامل بودن، از گرایش‌های انحرافی مُبَرّا و خالص است.

بشریت از دیرباز در مسألهٔ شناخت دست‌خوش اوهام و خرافات بوده است؛ از

۲. علق ۹۶: ۵-۳.

۱. یونس ۱۰: ۵۷.

۳. ابراهیم ۱۴: ۳۴.

بدوی‌ترین قبایل تا متمدن‌ترین جوامع بشری آن روز، باورهایی از جهان هستی و مبدأ آفرینش و تقدیر و تدبیر داشتند، که با حقیقت فاصله زیادی داشت و به تصوّراتی خیال‌گونه می‌مانست. با داشتن چنین شناختی، بشر آن روز هرگز نمی‌دانست از کجا آمده و چرا آمده و به کجا می‌رود. انبیا با آن‌که جواب این پرسش‌ها را داده بودند، ولی گفتار انبیا با گذشت زمان دست‌خوش تحوّل و تحریف گردیده بود؛ تا آن‌که قرآن مجید از نو پاسخ‌های روشن و قاطعی در تمامی این زمینه‌ها ارائه نمود.

با مختصر مراجعه به گفته‌ها و نوشته‌های سلف، در رابطه با مبدأ و معاد و راز آفرینش و صفات جمال و جلال پروردگار و روش و شیوه‌های انبیای عظام و مقایسه آن با آن‌چه قرآن بیان داشته، این تفاوت فاحش به خوبی آشکار می‌گردد. شاید تبیین این تفاوت، برای کسانی که از عادات و رسوم و عقاید جاهلیّت با خبر باشند چندان مشکل نباشد. چه در یونان که مرکز دانش و بینش جهان آن روز به‌شمار می‌رفت، چه در جزیره العرب که دورافتاده‌ترین جوامع بشری به حساب می‌آمد، حتی با مراجعه به کتب عهدین که رایج‌ترین نوشته‌های دینی آن دوران شناخته می‌شد، این تفاوت آشکار می‌گردد. بررسی‌ها در این زمینه بسیار است و نیازی به تکرار نیست، نمونه‌هایی از آن‌را در ادامه می‌آوریم.

درباره تشریع احکام و قوانین حاکم بر نظام حیات اجتماعی، مبانی تشریعات و حیانی دارای دو امتیاز است که در دیگر تشریعات وضعی (بشری) وجود ندارد، یا کمتر رعایت شده است.

اول: مَبْرَأ بودن از هرگونه گرایش‌های منحرف‌کننده که ممکن است در قوانین وضعیّه تأثیرگذار باشد. تجربه نشان داده که این امکان، در اکثریت قوانین وضع شده بر دست انسان‌ها، تحقق یافته است. حتی انسان‌های بزرگ، هرچند سعی در پرهیز از گرایش‌های قومی، نژادی، منطقه‌ای، گروهی و صنفی نموده‌اند؛ باز ناخودآگاه لغزیده‌اند. امروزه، بشریت از ناهنجاری این‌گونه قوانین وضعی، چه در سطح بین‌المللی و چه در محدوده‌های خاص، هنوز رنج می‌برد.

دوم: رعایت سه بُعد در حیات انسان، که لازمه زندگی اجتماعی وی در این

جهان است: رابطه‌ی وی با شؤون فردی و شخصی خود، رابطه‌ی وی با جامعه‌ای که در پوشش آن قرار گرفته، رابطه‌ی وی با خدا و آفریدگار وی. که در همین راستا اخلاق، معنویت و کرامت انسانی مطرح می‌شود.

قوانین وضعیه، تنها شؤون فردی و اجتماعی را جهت بخشیده و حتی در بُعد اول کمتر توجه نموده، بیش‌تر همت را در بُعد دوم به کار انداخته است. ولی از بُعد سوم، یعنی رابطه‌ی با پروردگار، به کلی غفلت ورزیده است. در حالی که همین بُعد سوم است که به حیات انسان درخشش می‌دهد و او را کاملاً متعادل می‌سازد و از صورت «بهیمیت» - انحصار در محدوده‌ی نیازهای جسمانی - به در آورده، به انسان چهره‌ی ملکوتی می‌بخشد.

اسلام، درباره‌ی شؤون خاص افراد وظایفی مقرر داشته که آدمی را در پندار و گفتار و رفتار متعادل می‌سازد؛ و نیز در تأمین مصالح همگانی و تضمین گسترش عدالت اجتماعی می‌کوشد تا جامعه‌ای سالم و سعادت بخش فراهم نماید، تا هر فرد به حقوق طبیعی و مشروع خود به آسانی دست یابد.

. علاوه بر این دو جهت، انسان را به علو شرف و بلندای کرامت خویش آشنا می‌کند، جای‌گاه و اخلاق و معنویت را در زندگی به او نشان می‌دهد، تا او را از سقوط در «حضیض» ذلت نادانی‌ها و وابستگی‌های پست نگاه دارد و به «اوج» عزت و رفعت بالا برد.

اسلام، احکام و قوانین تشریعی خود را بر همین سه جهت بنیان نهاده، تا «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»^۱ را تحقق بخشد، و دایعی را که در نهاد او قرار داده^۲ ظاهر سازد و از حالت استعداد به صورت فعلیت درآورد و از این راه منصب خلافت الهی را که به او عطا کرده، جامه عمل ببوشاند. لذا خداوند بر انسان منت نهاد که او را این چنین به شریعت خود مفتخر نمود و او را به این زیورگران قدر آراست.

«لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»^۳؛ خداوند منت [بزرگی] بر

۱. اسراء ۱۷: ۷۰.

۲. اشاره به آیه امانت است (احزاب ۳۳: ۷۲).

۳. آل عمران ۳: ۱۶۴.

مؤمنین نهاد که پیامبری از میان خودشان برگزید، تا آیات و نشانه‌های خود را بر آنان بنمایاند، آنان را از درون پاکیزه سازد و کتاب [تعالیم شریعت] را به آنان بیاموزد و بینشی در درون آنان بیافروزد [تا حقایق برایشان آشکار شود] گرچه پیش از این سخت در گم‌راهی بودند».

اینک به اختصار، به نمونه‌هایی از اعجاز هدایتی قرآن در دو بُعد معارف و احکام می‌پردازیم:

صفات جمال و جلال الهی

قرآن خدا را با بهترین وجهی وصف نموده، او را مجمع صفات کمال معرفی کرده و از هر زشتی و صفت ناپسندی مُبَرَّأ و مُنَزَّه دانسته است. در پایان سوره حشر می‌خوانیم: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِيءُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»؛ او خدایی است که جز او خدایی نیست. به هر چه پنهان و آشکار است آگاهی دارد. مهر او فراگیر و تمامی جهان هستی را چه در اصل وجود و چه در تداوم آن فرا گرفته و این مهر با عنایت خاصی بندگان صالح خدا را شامل شده است. او خدایی است که جز او خدایی نیست. فرمان‌روایی است که از هر گونه پستی و فرومایگی به دور است. پرتو رحمت او همگان را سلامت و سعادت بخشیده است. آرامش بخش جهانیان است و همگی در سایه رأفت او آرمیده‌اند. قدرت و شوکت و هیمنت او فراگیر است و بر هر که و هر چیز پیروز و توانمند می‌باشد و برتر از همه است. منزّه است چنین خدایی از هر گونه شریک و انبازی که برای او پنداشته‌اند. او آفریننده و سازنده و صورت بخش همه موجودات است. بهترین نام‌ها و نشانه‌های نیک مخصوص او است. هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است تسبیح‌گوی او است و همگان او را می‌ستایند. او است که هر چه بخواهد انجام می‌دهد و هر چه انجام می‌دهد از مقام حکمت او برخاسته است. بدین‌سان

هیچ چیزی سدّ راه او نمی‌گردد، خواسته‌های او جملگی وفق حکمت و بینش حکیمانه او انجام می‌گیرد.

این گوشه‌ای از صفات برجسته الهی است که قرآن خدا را بدان ستوده است. ولی آیا در کُتُب دیگر یا اندیشه‌های دیگران، چنین وصفی از خدای متعال آمده، یا برعکس او را به گونه‌ای وصف کرده‌اند که هرگز شایسته مقام الوهیت حق تعالی نیست؟!۱

در تورات کنونی که کهن‌ترین کتاب دینی به‌شمار می‌رود و پندار آن می‌رود که معارف خود را از وحی آسمانی گرفته، می‌بینیم که خدا به گونه‌ای ناپسند وصف شده که خرد آن‌را نمی‌پذیرد. در داستان آدم و حوا چنین نوشته که خداوند آدم را از آن جهت از خوردن «شجره منهیه» منع نمود تا مبادا دارای عقل و شعور گردد، سپس او را از بهشت بیرون راند تا مبادا از درخت «حیات جاویدان» نیز بخورد و همانند خداوند زندگی جاودانی یابد^۱. یا این‌که خداوند در پی آدم آمده بود و آدم در پشت درختان پنهان شده بود، خداوند نمی‌دانست آدم کجا است و او را می‌خواند تا خود را نشان دهد.

در داستان ساختن شهر بابل، خداوند بیم آن داشت که انسان‌ها اگر گرد هم آیند، نیروی متشکلی را به وجود می‌آورند، آن‌گاه خطری متوجّه ربوبیت خداوندی خواهد بود، لذا به جبرئیل دستور فرمود تا تجمع آنان را از هم بپاشد^۲.

از آن که بگذریم، در اسطوره‌های یونانی قدیم، ترسیمی از خداوند جهان ارائه داده‌اند، که انواع خدایان کوچک و بزرگ (آلهه) را در پی داشته‌است. گوشه‌ای از آن‌را - که صرفاً خرافه می‌ماند - تاریخ نویس معروف «ویل دورانت» در کتاب تاریخ تمدن آورده است (رجوع شود به قسمت یونان باستان به ویژه فصل هشتم)^۳.

۱. ر.ک: باب سوم سفر پیدایش - عهد عتیق؛ شماره ۱۲ - ۱.

۲. ر.ک: باب یازده سفر پیدایش؛ شماره ۲۴ - ۲۲.

۳. تاریخ تمدن؛ ج ۲، ص ۱۹۷ به بعد. و عربی آن به نام قصة الحضارة؛ ج ۶، ص ۳۴۷ - ۳۱۷. (التمهید؛ ج ۶، ص ۲۶۲ - ۲۵۸).

قداست مقام انبیا

قرآن، انبیای عظام الهی را در والاترین مقام قداست قرار داده، سرآمد بندگان خالص حق تعالی شمرده است. اینان نخبگان و برگزیدگان خلایق به شمار می‌روند. «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ^۱؛ خداوند، آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر جهانیان برگزید».

در سورة انعام (آیه‌های ۸۷ - ۸۴) پس از آن‌که از پیامبرانی مانند اسحاق و یعقوب، نوح، داود و سلیمان و ایوب، یوسف و موسی و هارون و زکریّا و یحیی و عیسی و ایلّاس و اسماعیل و یسع و یونس و لوط، و پدران و فرزندان و برادران آنان یاد می‌کند، آنان را به «محسنین» و «صالحین» وصف می‌کند، که آنان را بر جهانیان برتری داده و به راه راست هدایت نموده است.

در آیات و سوره‌های دیگر با بهترین وصفی آنان را ستوده است که با مختصر مراجعه به قرآن کریم این ستایش والا به خوبی آشکار می‌شود.

این‌گونه تعبیرها در مورد پیامبران و اولیای الهی مخصوص قرآن است. در سایر متون تعبیرات ناروا در این زمینه زیاد به چشم می‌خورد. درباره حضرت نوح نوشته‌اند شراب خوار مستی بود که از شدّت بیهوشی برهنه و مکشوف‌العوره در میان چادر افتاده بود^۲. درباره حضرت ابراهیم نوشته‌اند که هم‌سر خود را به دروغ خواهر معرفی کرد تا جان و مال خود را حفظ نماید^۳. در صورتی که هاجر در آن هنگام در سنین بالای عمر خویش در حدود هفتاد سالگی بود و جای واهمه نبود که فردی غیور مانند حضرت ابراهیم، ناموس خود را فدای جان و مال خود کند. درباره حضرت لوط گفته‌اند که در حال مستی با دخترانش درآمیخت و آنان را آبهستن نمود^۴. درباره حضرت یعقوب که با خداوند گشتی گرفت و بر او چیره گشت و نبوّت از او بستاد^۵.

هم چنین نوشته‌اند که ودایع نبوت را از پدرش اسحاق با تزویر در ربود^۶. داستان

۱. آل عمران: ۳۳.

۲. سفر پیدایش: باب ۹، شماره ۲۴ - ۱۸.

۳. همان: باب ۱۲.

۴. همان: باب ۱۹.

۵. همان: باب ۳۲، شماره ۲۹ - ۲۲.

۶. همان: باب ۲۷.

عجل بنی اسرائیل و ساختن آن را به هارون نسبت داده اند.^۱ هم چنین افسانه داوود و اوریا که هم سر او را با ترفند شرم آوری از دستش ربود.^۲ از این قبیل داستان های افسانه آمیز در کتب عهدین فراوان است که در این جا مجالی بیش از اشاره نبود.

جامعیت احکام اسلامی

اسلام در بُعد تشریع احکام از جامعیت کاملی برخوردار است، که در هیچ یک از شرایع باقی مانده و نیز تشریعات وضعی، چنین جامعیت و گستردگی به چشم نمی خورد.

اسلام - همان گونه که اشارت رفت - در سه بُعد عبادات، معاملات و انتظامات، دیدگاه های مشخصی دارد و در تمامی جوانب این سه بعد به طور گسترده نظرات خود را ارائه داده، بشریّت را برای رسیدن به سعادت حیات (مادی و معنوی) به پیروی از خود فراخوانده است.

عبادات اسلام، انسان را به پاکی و صفای درون و می دارد، او را از آلائش ها پاکیزه نگاه می دارد، روح را آرامش می بخشد و رابطه انسان را با ملکوت اعلا مستحکم می سازد و این خود موجب تقویت روح انسان و پاکی و صفای او است. با تأمل در آورد و اذکار نماز و خلوص و توجه قلب به ساحت قدس الهی، و نیز مقاومت درونی که از روزه حاصل می گردد، هم چنین با دقت در دیگر ادعیه و عبادات واجب و مستحب، به ویژه به لحاظ انجام دادن آن ها در اماکن مقدّسه، تمامی این ها حاکی از یک برنامه حساب شده برای پاک سازی و طهارت درون انسان و رشد و تکامل او است.

واژه «تزکیه» با ترکیب های مختلف در قرآن فراوان آمده است و هدف از تشریع، به ویژه قسمت عبادات را مشخص می سازد و نشان می دهد که هدف عبادات همان پاکی و صفای درون است.

در سوره «شمس» می خوانیم: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا»^۳؛ به یقین رستگار است کسی که

۲. صموئیل دوم؛ باب ۱۱.

۱. سفر حروح؛ باب ۳۲.

۳. شمس ۹۱: ۹.

درون خود را پاکیزه نماید». و هدف بعثت را همین «تزکیه» خوانده: «يُتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ»^۱. پیامبری که نشانه‌ها و آیات الهی را بر مردم بر می‌شمرد و تلاوت می‌کند، شریعت و احکام الهی را به آنان می‌آموزد. به آنان بینش می‌دهد و آنان را پاکیزه می‌گرداند.

انسان در درون خود احساس می‌کند که بر فراز هستی، نیروی برتری هست که تمامی هستی‌ها را فرا گرفته و خود را ذره‌ای کوچک می‌بیند که بر روی امواج متلاطم هستی شناور است، آن نیروی برتر و قدرت‌مند است که او و دیگر ذرات هستی را نگاه داشته، به علاوه همین عجز و ناتوانی او را به سوی کمال و توانایی مطلق رانده، توجه درونی او را به سوی کمال مطلق معطوف داشته است. از این‌رو از درون خود می‌کوشد تا این میل و رغبت و عشق به کمال مطلق را در صورت کلمات و الفاظ (ادعیه و اذکار) ابراز دارد، همین است که عبارات سرشار از محبت و سپاس، از درون او می‌جوشد و سیل آسا سرازیر می‌گردد و اگر قصوری در خود احساس کرده درخواست گذشت و آمرزش می‌نماید. این چیزی است که انسان از روزی که خود را شناخته با آن خو گرفته و هم‌واره سرشت وجود او با آن هم‌راز بوده است.

عبادت‌ها و نیایش‌ها - به شکل‌های گوناگون - صورت‌های تجسد یافته ابراز عواطف درونی او است که بر ملا می‌سازد. هر دین و آیینی به شکلی، قسمتی از نمایش‌های نیایش جوشان انسانی را سرلوحه عملی خود قرار داده است. در آیین‌های کهن هندوئی و زرتشتی نمونه‌هایی از این‌گونه نمایش‌های عبادی - نیایشی وجود داشته است، گونه‌هایی نیز از نیایش میان جهودان و ترسایان رواج داشته و دارد. اما به نظر می‌رسد که شکل‌های موسوم آمیخته با بسیاری از خرافات و بدعت‌های ناروا گردیده است.

این‌گونه ناهنجاری‌ها در تعلیمات دینی کم‌کم وسعت یافت و حجیم‌تر گردید تا آغاز قرن هفتم میلاد که پیامبر اسلام شریعتی پاک و منزّه بر بشریت آن روز عرضه داشت. در این آیین عبادات و ادعیه و اذکار حاکی از توحیدی ناب و معنویتی پاک

بود. معنویاتی که درون‌ها را به کلی از آرایش‌ها و تیرگی‌ها پاکیزه ساخته به آفاقی تابناک هدایت می‌نمود و انسان‌ها که تشنه چنین آب زلال و گوارایی بودند، گمشده خود را در شریعت اسلام یافتند و از جان و دل آن‌را پذیرفتند.

بر پایه تعالیم قرآن کریم، دین نیامده که بر مردم دشواری تکلیف را تحمیل کند، بلکه آمده تا آنان را از بار سنگین تیرگی درون‌رهایی بخشد.

«مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»؛ خداوند نمی‌خواهد بر شما تنگ بگیرد، بلکه می‌خواهد شما را پاک و نعمت خود را بر شما کامل نماید، باشد تا سپاس‌گذار باشید.

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»؛ او [خداوند] از میان مردم جاهل پیامبری از خودشان برگزید، تا آیات او را بر آنان بخواند و آنان را پاک سازد و کتاب [شریعت حق] را به آنان بیاموزد، و بینش حکمت را در دل آنان بیافروزد، گرچه پیش از این در گم‌راهی آشکاری به سر می‌بردند.

این آیه به سه مطلب اساسی اشاره دارد:

۱. تزکیه، پاک‌سازی درون و آراسته نمودن شخصیت والای انسانیت که در پس پرده کالبد جسمانی او نهفته است.

۲. تعلیم کتاب، یعنی شریعت که حاوی نبشته‌های تکلیفی و تشریعی است.

۳. آموزش حکمت، یعنی بینش درونی که مایه آراسته شدن رفتار و کردار انسان می‌باشد و همین بینش درونی غایه‌الغایات است که آدمی را به اوج کرامت انسانی می‌رساند.

«يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»؛ خداوند هر که را بخواهد [=شایسته دید]، بینش حکمت را به او ارزانی می‌دارد و هر که این بینش را دریافت نمود، هرآینه بر انباشته‌ای از ارزش‌ها دست یافته، که به این حقیقت جز صاحبان خرد پی نمی‌برند.

عبادات در اسلام به گونه پاک و خردپسند و موافق فطرت اصیل انسانی عرضه شده است. در این عبادات نه فقط نیایش شایسته پروردگار و تقرّب او به درگاه الهی لحاظ شده، بلکه پاک سازی درون و پالایش نفس نیز مورد عنایت واقع شده، برآیند این دو گرایش موجب تعادل در ابعاد وجود انسان است.

«مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ»؛ بندگان خالص خدا در پیشگاه حضرت حق با درونی پاک و آراسته و از هرگونه آلاشی پیراسته، به نیایش بر می خیزند.

«إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ»؛ نماز، آدمی را از ناهنجاری در کردار و رفتار باز می دارد و از آن بالاتر، یاد خدا را در دل ها زنده نگه می دارد.

«حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ»؛ بر نمازها و [به ویژه] نماز میانه [نیم روزی] مواظبت کنید - که در رحمت الهی بر روی شما گشوده است - و در پیشگاه خداوند با حالت خضوع و خشوع بایستید.

«وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْغَاشِيِينَ»؛ از خو گرفتن به مقاومت و نیایش به درگاه ربوبیت کمک بگیرید - تا شما را همواره زنده دل و نشاط افزا نگاه دارد - همانا نیایش پاک و به دور از آلاش باری سنگین است، جز بر کسانی که لذت خشوع و خضوع در پیشگاه الهی را دریافته اند.

«وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ، إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ. ذَلِكَ ذِكْرُكَ لِلَّذِينَ يَرِيبُنَّ»؛ در دو طرف روز [با مداد و واپسین] و پاسی از شب، نماز را به پادار، که زیبایی ها زشتی ها را از میان بر می دارد. و این یادآوری است برای کسانی که یاد خدا باشند.

البته این از ویژگی های عبادت در اسلام است که نخست درون و سپس برون را پاکیزه می گرداند. پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله در این باره می فرماید: «هرگاه در جلوی خانه های شما آبی روان باشد و پیوسته روزی پنج بار در آن آب شستشو کنید، آیا دیگر چرکی و آلودگی بر بدن شما باقی می ماند؟»

فرمود: «نمازهای پنج‌گانه همانند همان آب جاری است که هرگاه بنده خالص خدا نمازی به جا آورد، آلودگی‌های حاصله بر طرف می‌شود»^۱.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «اگر مردم با همان تذکر نخستین به خود واگذار می‌شدند و شریعت به دست آنان سپرده می‌شد، بدون یادگیری مجدد که به وسیله پیامبران پی درپی انجام می‌گرفت، هرآینه بر همان حالت نخستین هم‌راه با آلودگی‌ها باقی می‌ماندند و همین بود که شرایع پیشین فرسوده و از میان رفت. لذا خداوند خواست تا شریعت وی به دست فراموشی سپرده نشود، پیامبر اسلام را برانگیخت و نمازهای پنج‌گانه را واجب نمود، تا روزانه پنج بار یاد او کنند و نام او را به بزرگی ببرند، تا دین و شریعت هیچ‌گاه به دست فراموشی سپرده نشود»^۲. برای توضیح بیش‌تر به آیات (۷۶-۶۳) سوره فرقان رجوع کنید.

از عبادات که بگذریم، ابواب معاملات و درکنار آن احکام انتظامی اسلام، آن اندازه گسترده و فراگیر است که مایه حیرت دین‌پژوهان گردیده است. اصولاً شریعتی به این گستردگی که تمامی ابعاد حیات جامعه را زیر دیدگاه خود قرار داده باشد و در هر یک نظر داده باشد، همانند شریعت اسلام در دست نیست. یگانه دین الهی زنده جهان، اسلام است و بس.

«إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...»^۳؛ اسلام تنها شریعتی است که نزد خدا پذیرفته شده... «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»^۴؛ و هر که جز اسلام آئینی بجوید، هرگز از او پذیرفته نمی‌شود و در نهایت زیان برده است». شرح و بسط این مقال از حوصله بحث حاضر بیرون است، گوشه‌هایی از آن در «التمهید» (ج ۶، ص ۳۴۰-۲۶۲) ارائه شده است.

۱. وسایل؛ ج ۴، ص ۱۲ (مؤسسه آل‌البیت) شماره ۳.

۲. همان؛ ص ۹، رقم ۸.

۳. آل عمران؛ ۳: ۸۵.

دفع شبهه تحریف

شبهه تحریف قرآن، از دیر زمان مطرح بوده و پیوسته مورد انکار و رد علما و محققین بزرگ اسلام بوده است. منشأ این شبهه روایاتی است که در کتب حدیث اهل سنت و شیعه درج شده است و به ظاهر تحریف کلام الله را می‌رساند. این روایات غالباً قابل تأویل می‌باشد، و در صورت عدم امکان تأویل، کنار گذاشته می‌شوند. بررسی شبهه تحریف به دلیل ارتباط با حجیت ظواهر قرآن اهمیت دارد، از این رو لازم است این مسأله از ریشه مورد ارزیابی قرار گیرد و صحت و سقم این روایات معلوم شود. این بحث در سه بخش مطرح می‌شود: دلایل نفی تحریف، آرای علمای بزرگ اسلام در این باره و بررسی روایات منقول از اهل سنت و شیعه.

تحریف در لغت

تحریف از ریشه «حَرْف» به معنای کناره می‌باشد. در سوره حج می‌خوانیم: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَغْتَدُّ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ...»^۱؛ و بعضی از مردم خدا را در کناره می‌پرستند [یعنی تنها با زبان نیایش می‌کنند و ایمان قلبیشان ضعیف است] پس اگر [دنیا به آنان رو کند و نفع و] خیری به آنان برسد بدان اطمینان می‌یابند، اما اگر ناگواری برای امتحان به آنان برسد، دگرگون می‌شوند [و به کفر رو می‌آورند].

زمخشری در تفسیر این آیه می‌گوید: «أَيُّ عَلَى طَرَفٍ مِنَ الدِّينِ لَا فِي وَسْطِهِ وَ قَلْبِهِ؛ اینان پیوسته بر کناره دین قرار دارند، نه در وسط و قلب دین. این بر اثر اضطراب و تزلزل آنان در دین است و بدین لحاظ هیچ‌گاه آرامش خاطر ندارند، همانند کسی که بر کناره لشکر حرکت می‌کند تا هرگاه پیروزی و غنیمت نصیب گردید، پابرجا و با دیگران سهیم باشد و اگر شکست فرار رسید پا به فرار گذارده، راه نجات خود را پی بگیرد»^۱.

تحریف کلام، کناره زدن از مسیر طبیعی آن است. مسیر طبیعی الفاظ و عبارت‌ها همان افاده معانی حقیقی و مراد واقعی آن‌هاست و در صورت انحراف از آن معانی، تحریف تحقق می‌یابد. لذا تحریف کلام را چنین وصف نموده‌اند: «تفسیره علی غیر وجهه؛ تفسیر نمودن آن بر خلاف آن چه ظاهر آن است» این گونه تفسیر نوعی تأویل نارواست؛ یعنی دگرگون ساختن کلام و برگرداندن آن به سوی دیگر است. این گونه تحریف را تحریف معنوی گویند؛ زیرا در واقع، تحریف معنوی، دلالت لفظ را دگرگون می‌سازد و از مسیر خود منحرف می‌کند.

در قرآن هر کجا واژه تحریف آمده همین معنا (تحریف معنوی) اراده شده است. طبرسی در تفسیر آیه «يُخَوِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ»^۲ می‌گوید: «ای یفسرو نه علی غیر ما أنزل و هو سوء التأویل»^۳؛ آن را بر خلاف آن چه خداوند اراده کرده تفسیر می‌کنند و آن بد تأویل کردن است». زمخشری در تفسیر آیه می‌گوید: «أَيُّ يَمِيلُونَهَا عَنْ مَوَاضِعِهَا»^۴؛ لفظ را از موضع خود منحرف ساخته‌اند؛ زیرا اگر لفظ طبق معنای واقعی - که ظاهر لفظ بر آن دلالت دارد - تفسیر و تبیین نگردد، هرآینه از موضع اصلی خود منحرف شده است.

شعرانی - در حاشیه مجمع البیان - می‌گوید: «مواضع لفظ همان معانی لفظ است؛ زیرا هر لفظ برای معنایی خاص وضع شده و اگر از آن موضع زایل گردد و به معنای دیگر، که خواسته لفظ نباشد، تفسیر شود، هرآینه آن لفظ از موضع خود منحرف

۱. مائده: ۵، ۱۳ و نساء: ۴۶.

۲. الکشاف، ج ۲، ص ۱۴۲.

۳. ر.ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۲، ص ۱۷۳.

۴. الکشاف؛ ج ۱، ص ۵۱۶.

شده است». زمخشری در این باره می‌گوید: «الفاظ مواضعی دارند که شایسته آن‌ها است و آن عبارت است از معانی که موضوع له الفاظ می‌باشد و سزاوار است الفاظ در همان معانی استعمال شوند؛ لذا اگر از آن معانی دور شوند، وامانده و غریب خواهند بود»^۱. از امام باقر (ع) روایت شده است که فرمود: «آن‌ان که کتاب خدا را پشت سر انداخته کسانی هستند که حروف و الفاظ آن را استوار داشته و حدود و احکام آن را تحریف کرده‌اند»^۲؛ یعنی به گونه دیگر تفسیر و تأویل نموده‌اند.

تحریف در اصطلاح

تحریف در اصطلاح به هفت معنا آمده است:

۱. تحریف در دلالت کلام یعنی تفسیر و تأویل ناروا، به گونه‌ای که لغت با تفسیر هم‌آهنگ نبوده و وضع و قرینه‌ای بر آن دلالت نداشته، صرفاً طبق دل‌خواه تفسیر و تأویل گردیده باشد. این گونه تأویل غیر مستند را تأویل باطل و تفسیر به رأی می‌شمرند. پیامبر اکرم فرموده است: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»^۳؛ هرکسی قرآن را به دل‌خواه خود تفسیر کند، باید جای‌گاه خود را در آتش مشخص سازد.
۲. ثبت آیه یا سوره در مصحف برخلاف ترتیب نزول: درباره سوره‌ها این گونه جابه‌جایی صورت گرفته است، ولی در آیات احتمال آن بسیار ضعیف است.
۳. اختلاف قرائت که برخلاف قرائت مشهور باشد: این کار از صدر اول تا قرن‌ها ادامه داشته است و کسانی از قراء برخلاف قرائت معروف قرائت می‌کرده‌اند.
۴. اختلاف در لهجه: هر یک از قبایل عرب لهجه مخصوص به خود داشتند و برخلاف لهجه قریش قرآن را تلاوت می‌کردند، در حالی که قرآن به لهجه قریش نازل شده بود؛ البته پیامبر اکرم این اختلاف لهجه‌ها را اجازه فرمود. حدیث «نزل القرآن علی سبعة أحرف» ناظر به اختلاف لهجه‌هاست.

۱. ر.ک: محمد هادی معرفت، صیانة القرآن من التحريف، ص ۱۵.

۲. کافی، ج ۸، ص ۵۳، شماره ۱۶. ۳. غوالي اللثالي، ج ۴، ص ۱۰۴، شماره ۱۵۴.

۵. تبدیل کلمات: یعنی لفظی را از قرآن برداشتن و مرادف آن را جایگزین کردن. گویند عبدالله بن مسعود تعویض کلمات را جایز می‌دانست به شرط آن‌که به اصل معنا صدمه وارد نکند. لذا کلمه‌های سخت و دشوار قرآن را به کلمات سهل و آسان‌تر مبدل می‌کرد.

۶. افزودن بر قرآن: از ابن مسعود روایت شده‌است که برخی کلمات را به عنوان تفسیر در خلال آیه می‌آورد تا مراد آیه را روشن‌تر سازد، چنان‌که در آیه تبلیغ، جمله «إِنَّ عَلِيًّا مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ» را زیاد نموده و آیه را چنین می‌خواند: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ - إِنَّ عَلِيًّا مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ - وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ»^۱ و نیز عجارده (برخی از خوارج که اتباع ابن عجرند) گمان داشتند که سوره یوسف در قرآن افزوده شده‌است.^۲

۷. کاستن از قرآن: برخی گمان برده‌اند قرآن بیش از اندازه موجود بوده‌است و از روی سهو و اشتباه و یا عمداً از آن کاسته شده‌است. بیش‌تر بحث پیرامون مسأله تحریف در همین جاست. آیا از قرآن چیزی کم شده‌است یا نه؟ به دلیل برخی روایات اهل سنت - که «حشویه»^۳ آن را روایت کرده‌اند - و نیز روایاتی از شیعه - که «اخباریون»^۴ به آن دامن زده‌اند - مسأله کاستن از قرآن مطرح شده‌است؛ ولی این موضوع مورد اجماع امت است که هرگز بر قرآن چیزی افزوده نشده‌است.

۱. مائده: ۶۷. ۲. عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۲۸.

۳. از این جهت حشویه نامیده شدند که هرچه از احادیث به دست می‌آوردند در درون انبان‌های خود می‌ریختند. حشو یعنی درون. ابن جوزی می‌گوید: «شیوه آنان چنین بود که احادیث خود را رواج دهند گرچه انباشته از بیهوده‌ها باشد و این کار ایشان بسیار قبیح می‌نمود؛ زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «هر کس حدیثی از من نقل کند که می‌داند دروغ است، پس او خود یک دروغ پرداز است» (الموضوعات؛ ج ۱، ص ۲۴۰).

۴. اخباریون در گذشته به کسانی گفته می‌شد که بیش‌تر به جمع اخبار تاریخی می‌پرداختند، ولی از سده یازدهم تاکنون به آن دسته از محدثین گفته می‌شود که در جمع روایات کمال تساهل را به خرج داده‌اند، رطب و یابسی را در هم می‌ریزند و از هر کس هر چیزی را روایت می‌کنند (ر. ک: صیانة القرآن من التحریف، ص ۱۰۹ و ص ۱۵۷ به بعد).

دلایل نفی تحریف

آنچه در این جا می آوریم، خلاصه‌ای از گفتار علمای اسلام درباره دفع شبهه تحریف است:

۱. گواهی تاریخ

قرآن از روز نخست مورد عنایت همگان به‌ویژه مسلمانان بوده است. پیامبر اکرم ﷺ شخصاً محافظ قرآن بود و پیوسته دستور حفظ، ثبت و ضبط آن را می داد و مسلمانان موظف بودند آن را ثبت و حفظ کنند و بدین منظور از آن نسخه‌های متعدد تهیه می کردند و در خانه‌های خود در میان صندوق یا کیسه‌های مخصوص نگهداری می کردند. از همان زمان مسأله حفظ قرآن رواج یافت و عده بی شماری به عنوان «حافظان قرآن» پیوسته در میان جوامع اسلامی منزلت مهمی یافتند و علاوه بر ثبت و ضبط قرآن در مصاحف، نسخه‌های متعددی را تهیه و در گستره کشور اسلامی پخش کردند.

خلاصه، مسلمانان همیشه حافظ و پاسدار این کتاب آسمانی بودند و لحظه‌ای از آن غافل نمی ماندند.

علاوه بر توده مردم، نقش بزرگان و دانش‌مندان اسلامی در عنایت به این کتاب قابل توجه است. این کتاب همواره در شوون گوناگون و سرنوشت ساز مسلمین نقش اول را داشته و در علوم مختلف اسلامی پایه و اساس شمرده می شده است. هر دانش‌مندی که در رشته‌ای از علوم اسلامی مطالعه می کرد، راهنما و هدایت کننده او قرآن بود. بسیاری از علوم اسلامی صرفاً به جهت رسیدن به حقایق قرآن به وجود آمده است و دانش‌های بسیاری در میان مسلمانان از قرآن نشأت گرفته است؛ بنابراین دانش‌مندان علوم اسلامی همواره نیازمند به قرآن بودند و با آن سروکار داشتند. سید مرتضی علم الهدی در این زمینه چنین می گوید:

«یقین به صحت نقل قرآن، مانند یقین به شهرهای بزرگ جهان و حادثه‌های بزرگ تاریخ و کتاب‌های مشهور از نویسندگان معروف و نیز اشعار و قصاید از بزرگان شعراست که در طول تاریخ هم چنان استوار مانده و از گزند حوادث در امان

بوده است. مسلماً توجه به قرآن نسبت به موارد مذکور هم‌واره بیش‌تر و داعیه بر حفظ و حراست آن افزون‌تر بوده است؛ زیرا قرآن معجزه اسلام و دلیل صدق نبوت است و نیز منبع و مأخذ همه معارف دینی و احکام شریعت است. دانش‌مندان علوم اسلامی پیوسته سعی در حفظ و حراست آن داشته‌اند تا آن‌جا که تمام جزئیات آن مورد بررسی دقیق بوده است، مانند اعراب و قرائت و حتی عدد حروف و کلمات و آیات آن. پس چگونه می‌شود با وجود این همه عنایت و ضبط و حراست شدید که بر آن بوده و هست؛ در قرآن تغییری ایجاد شود و کاستن و افزودنی تحقق یابد...

... یقین به جزئیات قرآن و اجزاء و ابعاض آن مانند یقین به تمام و کل قرآن است و همانند دیگر کتب معروف جهان؛ مانند کتاب سیبویه و مُزنی، ضرورت دارد هر عالمی بدان آگاه باشد؛ زیرا عنایت دانش‌مندان و دانش‌وران به این دو کتاب موجب گشته است که علاوه بر کل این کتاب‌ها جزئیات آن‌ها نیز مورد نظر و دقت قرار گیرد تا آن‌جا که اگر کسی خواسته باشد از آن‌ها چیزی کم کند یا چیزی بر آن‌ها بیفزاید، آن قسمت مورد شناسایی قرار می‌گیرد و مشخص می‌شود که از اصل کتاب نیست و بر آن افزوده شده است...

به‌خوبی روشن است که این‌گونه عنایت نسبت به قرآن، بیش‌تر و بهتر از عنایت به کتاب سیبویه و مُزنی و دیوان‌های شعری انجام می‌گرفته است^۱.

شیخ جعفر کبیرکاشف الغطاء نیز بر همین رویه استدلال کرده است:

«روایات نفیصه (کم شدن قرآن) به‌روشنی مردود شناخته شده است و ظاهر آن اصلاً مورد قبول نمی‌تواند باشد. به‌ویژه روایاتی که ثلث (بیش از دو هزار آیه) قرآن یا بسیاری از آن را افتاده پنداشته است؛ زیرا اگر چنین اتفاقی رخ داده بود باید شهرت همگانی می‌یافت، چون انگیزه بر آن بسیار است و هم‌واره دشمنان اسلام آن را دست‌آویز قرار می‌دادند و بزرگ‌ترین طعن بر قرآن کریم تلقی می‌کردند... چگونه ممکن است چنین شده باشد، در حالی که مسلمانان فوق‌العاده در حفاظت و حراست و ضبط آیات و حروف آن کوشا بوده‌اند؟ در برخی روایات آمده که در

قرآن نام بسیاری از منافقین بوده و افتاده است. چگونه ممکن است باور کرد در حالی که پیامبر ﷺ با حکمت و اخلاق کریمانه خود هرگز به آنان تصریح نمی کردند و با آنان همانند دیگر مسلمانان رفتار می کردند...

... جای شگفتی است، کسانی که باور دارند احادیث وارده از پیامبر اکرم تاکنون محفوظ و سالم مانده است و استدلال می کنند که این کلمات پیوسته بر زبان جاری و در کتب، ثبت و ضبط شده و در طول بیش از هزار سال به سلامت باقی مانده است؛ گویند اگر گزندی بر آن ها وارد می شد، مسلماً برملا می گردید، ولی این باور را درباره قرآن ندارند و می گویند بر آن نقیصه وارد شده و در طول تاریخ مخفی مانده است با آن که عنایت به قرآن بیش از احادیث بوده و هست و بیش تر بر زبان ها جریان دارد و ثبت و ضبط آن استوارتر بوده و هست^۱.

۲. ضرورت تواتر قرآن

یکی از دلایل مهم دفع شبهه تحریف، مسأله ضرورت تواتر قرآن است. شرط پذیرفتن قرآن، چه در کل و چه در بعض، متواتر بودن آن است. قرآن در هر تحریف و هر کلمه و حتی در حرکات و سکنات نیز باید متواتر باشد؛ یعنی همگان (جمهور مسلمین) آن را دست به دست و سینه به سینه، به طور همگانی نقل کرده باشند. از این رو، آن چه در زمینه تحریف گفته اند که فلان کلمه یا فلان جمله از قرآن بوده، چون با نقل آحاد روایت شده قابل قبول نیست و طبق اصل «لزوم تواتر قرآن» مردود شمرده می شود و این اصل یکی از مسایل ضروری اسلام و مورد اتفاق علماست و اساساً خبر واحد در مسایل اصولی و کلامی فاقد اعتبار است و صرفاً در مسایل فرعی و عملی اعتبار دارد. علامه حلی، در زمینه نفی تحریف می نویسد:

«اتفاق علما بر آن است که هر چه از قرآن متواتراً به ما رسیده است حجت و در غیر این صورت فاقد اعتبار است؛ زیرا قرآن سند نبوت و معجزه جاوید اسلام است، لذا تا به سرحد تواتر نرسد، نمی تواند نسبت به صحت نبوت یقین آور باشد؛

۱. شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء، کشف الغطاء، کتاب القرآن، کتاب الصلاة، مبحث ۷ و ۸، ص ۲۹۹ - ۲۹۸ و همو؛ الحق المبین؛ ص ۱۱.

بنابراین امکان ندارد آنچه راویان در این باره از مسموعات خود به صورت غیر متواتر روایت کرده‌اند بپذیریم؛ زیرا راوی واحد هرچند راست‌گو باشد اگر آنچه نقل کرده، با عنوان قرآنی نقل کرده باشد، قطعاً خطا کرده است و اگر با غیر این عنوان باشد مردود است؛ زیرا یا روایتی است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شنیده است یا نظر شخصی خود اوست که هرگز به عنوان آیات قرآنی حجیت شرعی نخواهد داشت.^۱

سید مجاهد طباطبایی در کتاب «وسایل الاصول»، محقق اردبیل در کتاب «شرح الارشاد» و سید محمد جواد عاملی در کتاب «مفتاح الکرامه» نیز همین گونه استدلال کرده‌اند.^۲

۳. مسأله اعجاز قرآن

یکی دیگر از مسائلی که با شبهه تحریف در تضاد است و با آن منافات دارد یا روشن تر بگوییم آن را قاطعانه نفی می‌کند، مسأله اعجاز قرآن است. علماً مسأله اعجاز را بزرگ‌ترین دلیل بر رد شبهه تحریف دانسته‌اند؛ زیرا احتمال زیادت، همان‌گونه که برخی از خوارج گفته‌اند که سوره یوسف تماماً بر قرآن افزوده شده است، چون یک سرگذشت عاشقانه است و جایی در قرآن ندارد یا کاستن، آن‌گونه که صحابی بزرگوار عبدالله بن مسعود گمان برده است که دو سوره معوذتان دو دعای مبطل السحرند و جزء قرآن نیستند، درباره قرآن به کلی منتفی است؛ زیرا لازمه افزودن امکان هم‌آوردی با قرآن است و آیا بشر را یارای آن هست که همانند قرآن بیاورد، به گونه‌ای که هرگز با آن تفاوتی از جهت فصاحت و بلاغت و بیان و محتوا نداشته باشد؟ هرگز! خداوند در قرآن فرموده است:

«قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً»^۳؛ بگو اگر انسان‌ها و پریان [جن] اتفاق کنند که همانند این قرآن

۲. ر. ک: صیانة القرآن من التحريف؛ ص ۳۹-۳۸.

۱. بروجرودی، البرهان؛ ص ۱۱۱.

۳. اسراء ۱۷: ۸۸.

بیاورند، همانند آن نتوانند آورد، هر چند یک دیگر را [در این کار] کمک کنند». «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ...^۱؛ و اگر در آنچه بر بنده خود (= پیامبر) نازل کرده ایم شک و تردید دارید، [دست کم] یک سوره همانند آن بیاورید».

«أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ...^۲؛ یا می گویند: او قرآن را به دروغ به خدا نسبت داده است؟ بگو اگر راست می گوید یک سوره همانند آن بیاورید...». این آیات را آیات «تحدی» گویند؛ یعنی هم آورد طلبیدن. پس اگر کسانی سوره یوسف یا دیگر سوره ها را ساخته و در قرآن درج کرده اند، لازمه این حرف شکسته شدن مرز تحدی است و این امر منتفی است.

همین گونه است احتمال تبدیل کلمات قرآن، چنان که شیخ نوری و پیش از وی سید جزایری پنداشته اند؛ زیرا هرگونه تبدیل و تغییر در نظم و جمله بندی کلمات قرآن، موجب می شود که صورت قرآن تبدیل یافته و به تبدیل دهنده منتسب باشد و از صورت وحی بودن خارج شود؛ لذا نسبت دادن چنین کلام تبدیل یافته ای، به تبدیل دهنده اولویت دارد تا سخن الهی. آنان گمان برده اند آیه «... فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنَّهُ لَأَوْكَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ...»^۳ در اصل «تَبَيَّنَتِ الْإِنْسُ أَنَّهُ لَوْكَانَتِ الْجِنُّ يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ» بوده است^۴ و نیز آیه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ»^۵ در اصل «خَيْرَ أُمَّةٍ...» بوده است^۶. هم چنین کم نمودن از قرآن نیز موجب می گردد تا نظم اولی کلام به هم بخورد و از بین برود و این به طور قطع در سبک و اسلوب بلاغی کلام مؤثر است و نظم نوین (نقص یافته) نمی تواند همان سبک و اسلوب بلاغی اول را داشته باشد؛ لذا نباید گفت که نظم نوین همان نظم الهی و وحی است. سخیف ترین گفته ها در این زمینه، گفته کسانی است که گمان برده اند از میانه یک آیه بیش از ثلث قرآن اسقاط شده است. می گویند: از وسط آیه «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ

۱. بقره: ۲۳.

۲. یونس: ۱۰، ۳۸.

۳. ر. ک: بحار الانوار، ج ۹۰، تفسیر نعمانی؛ ص ۲۷ - ۲۶.

۴. سبأ: ۳۴، ۱۴.

۵. ر. ک: سید جزایری، منبع الحیاة، ص ۶۷.

۵. آل عمران: ۳، ۱۱۰.

مِنَ النَّسَاءِ...^۱ بیش از دو هزار آیه افتاده است و لذا نظم آیه به هم ریخته و آشفتگی در آن نمودار شده است. این گونه ادعا درباره قرآن وهن آور و مردود است.^۲ پس هرگونه گمان زیادت یا نقص یا تبدیل در کلمات قرآن، با مسأله اعجاز در نظم موجود منافات دارد.

۴. ضمانت الهی

یکی از روشن ترین دلایل بر سلامت قرآن ورد شبهه تحریف، ضمانتی است که خداوند عهده دار شده تا قرآن را پیوسته مورد عنایت خود قرار دهد و از گزند آفات مصون بدارد، «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» این آیه سلامت قرآن را کاملاً تضمین می کند. آری، مقتضای قاعده «لطف» نیز چنین است؛ زیرا قرآن سند زنده اسلام و دلیل استوار صحت نبوت است، بایستی همواره از گزند آفات مصون و محفوظ بماند. هرگونه احتمال دست برد به قرآن، یعنی تزلزل پایه و اساس اسلام که برخلاف ضرورت عقل و دین است.

البته همین قرآن که در دست مسلمانان است، تضمین شده است و همین دلیل اعجاز است، نه آن گونه که امثال حاجی نوری گمان برده اند^۳ که قرآن در لوح محفوظ یا در سینه پیامبر و اوصیایش محفوظ مانده است؛ زیرا هنری در آن گونه حفظ وجود ندارد، هنر در حفاظت و حراست از این قرآن موجود حاضر است که خداوند با چنین جلال و عظمت از حراست آن یاد می کند. خداوند فرموده است: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ^۴؛ و به راستی که آن کتابی شکست ناپذیر است که هیچ گونه باطلی نه از پیش رو و نه از پشت سر به سویش نمی آید، [چرا که] از سوی خداوند حکیم و شایسته ستایش نازل شده است».

۱. نساء: ۴، ۳. در باره این آیه در آینده سخن خواهیم گفت.

۲. ر. ک: سید جزایری، منبع الحیاء، ص ۶۶.

۳. ر. ک: محمد حسین نوری، فصل الخطاب؛ ص ۳۶۰.

۴. فصلت: ۴۱، ۴۲ - ۴۱.

این آیه از آیه پیش صریح تر است که قرآن پیوسته از گزند حوادث مصون بوده است و برای همیشه نیز از پیش آمدهای ناگوار در امان خواهد بود و هرگز چیزی آن را ضایع نخواهد کرد. بطلان هرگز عارض قرآن نمی شود و مقصود از بطلان، اموری است که قرآن را از اعتبار ساقط کند و از اصالت خویش آن را دور سازد. خداوند حکیم است، هرگز کار بیهوده نمی کند. حمید است، پیوسته کارهای او مورد ستایش است. پس قرآنی که از یک چنین مقامی نازل شده باشد، آینده آن حساب شده و برای همیشه محفوظ است «إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ»؛ خداوند هرگز از وعده هایی که می دهد، تخلف نمی ورزد».

۵. عرضه روایات بر قرآن

از دلایل دیگر سلامت قرآن و عدم تغییر آن در طول تاریخ، روایاتی است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است. از جمله فرموده: «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقِّ حَقِيقَةً وَ عَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخَذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ»^۲؛ برای رسیدن به هر حقی، حقیقتی است که آن حق را آشکار می کند و برای پی بردن به هر درستی و راستی، نوری وجود دارد که به آن راه نمایی می کند [و قرآن همان حقیقت و نوری است که روشن گر حقیقت ها و صواب ها است] پس هر چه [از احادیث] با قرآن موافق باشد آن را برگزینید و هر چه با آن مخالف باشد واگذارید».

اکنون این پرسش مطرح می شود که اگر احتمال آن می رفت که قرآن مورد دست برد قرار گیرد و از اعتبار ساقط گردد، آیا جای آن بود که معیار سنجش قرار گیرد و دلیل روشن بر صحت و سقم روایات باشد؟ هرگز! پس قرآن بایستی همواره راه سلامت را در پیش داشته باشد تا بتواند اعتبار خویش را ثابت نگه داشته و معیار سنجش حق و باطل باشد.

۶. نصوص اهل بیت

در زمینه نفی تحریف، روایات خاصی از ائمه معصومین علیهم السلام در دست است که

به طور کلی احتمال تحریف یا شبهه تحریف را در قرآن منتفی می سازد و شیعه امامیه به پیروی از اهل بیت معتقدند قرآن همواره از هرگونه تحریف مصون و محفوظ بوده است. اینک چند نمونه از این روایات:

روایت اول: در نامه ای که امام باقر علیه السلام به سعدالخیبر نگاشته، چنین آمده است: «وكان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه و حرفوا حدوده...؛ و یک نمونه از پشت سر افکندن قرآن، آن بود که حروف و کلمات آنرا استوار، ولی حدود و احکام آنرا تحریف و تغییر دادند». در این روایت شریف، از دست برد به معانی و تفاسیر منحرف سخن به میان آمده است، ولی الفاظ و عبارات قرآن هم چنان دست نخورده شمرده شده است. در حدیث مشابه به جای تحریف حدود، تضییع حدود آمده است: «و رجل قرأ القرآن فحفظ حروفه و ضيَّع حدوده^۱؛ حفظ حروف [درستی تلاوت] نموده، ولی حدود و مقررات آنرا تضییع نموده است».

روایت دوم: ابوبصیر از امام صادق علیه السلام می پرسد، مردم می گویند چرا خداوند فرموده است: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^۲ ولی نامی از علی و خاندان او نبرده است؟ حضرت فرمود: «در قرآن فریضه نماز نازل گردید، ولی از رکعات و شرایط آن نامی برده نشد تا آنکه پیامبر صلی الله علیه و آله خود بیان نمود»^۳. در این روایت شریف، این اصل تثبیت شده است که قرآن جای بیان اصول و کلیات فرائض و احکام است و بیان فروع و جزئیات بر عهده پیامبر است. در نتیجه امام علیه السلام تقریر فرمود که در قرآن هرگز نامی از علی و خاندان او برده نشده است؛ زیرا این وظیفه پیامبر بوده تا مانند بیان رکعات و شرایط نماز، آنرا نیز بیان کند؛ لذا هرگونه روایت ضعیف السند که حاکی از بودن اسم علی و خاندان او در قرآن و سپس ساقط شدن آن‌ها از قرآن است، طبق این روایت مردود شناخته شده است.

روایت سوم: شیخ مفید از جابر و او از امام باقر علیه السلام روایت می کند که فرمود: «موقع ظهور، حضرت مهدی به مردم قرآن می آموزد. آن‌گاه مشکل ترین کار در این امر مسأله ترتیب مصحف شریف است؛ زیرا ترتیب مصحف حضرت با ترتیب

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۶۲۷، شماره ۱.

۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۸۶.

۲. نساء: ۴، ۵۹.

مصحف فعلی تفاوت دارد»^۱. به عبارت دیگر قرآنی که حضرت ارائه می دهد، به جز در ترتیب و نحوه تالیف آیات و سوره ها، هیچ گونه تفاوتی با مصحف موجود ندارد.

۷. نظر علمای بزرگ شیعه

بی مناسبت نیست در این جا برخی از تصریحاتی را که بزرگان علمای امامیه، در زمینه نفی تحریف ابراز داشته اند، عرضه کنیم تا روشن شود هیچ گاه علمای شیعه قایل به تحریف قرآن نبوده اند و آنچه به آنان نسبت داده می شود کذب محض است. البته برخی از اخباریون افراطی - که در زمره شاخصین علمای شیعه قرار نگرفته اند - در این زمینه مطالبی را گفته اند که نباید به حساب عموم شیعه گذاشت. اگر بخواهیم بزرگان علمای امامیه را به دو دسته محققین و محدثین^۲ تقسیم کنیم باید بگوییم محققین از روز نخست تاکنون، بالاتفاق شبهه تحریف را مردود شمرده اند و محدثین نیز از دوران رئیس المحدثین ابو جعفر صدوق تا زمان خاتم المحدثین شیخ حرّ عاملی و نیز محدث کاشانی، همه با محققین هم گام بوده و منکر تحریف بوده اند. صرفاً از سده یازدهم گروهی به نام اخباریون که جایگزین محدثین شدند، مسأله تحریف را مطرح ساختند و این غائله را بر پا نمودند، بنابراین نباید این نظر ناصواب را به همه شیعیان نسبت داد. در این جا برای اثبات ادعای فوق سخنانی از بزرگان را به عنوان شاهد می آوریم:

۱. شیخ المحدثین ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه صدوق (متوفای ۳۸۱) در رساله اعتقادات چنین می گوید: «اعتقاد ما بر این است قرآنی که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل گردیده، همین قرآن موجود است که در دست مردم قرار دارد

۱. الارشاد، ص ۳۶۵.

۲. فرق میان محققین و محدثین در آن است که محققین در احکام شرع اجتهاد را روا می دارند و اندیشه عقلی را در شناخت معارف دین دخیل می دانند، ولی محدثین، صرفاً پیرو احادیث وارده از معصومین بوده، تمامی اصول و فروع دین را طبق آن بررسی می کنند. ولی این دقت را روا می داشتند که در استناد به روایات روش انتقاد را در پیش گیرند و هرگز در این راه سستی و تساهل از خود روا نمی داشتند.

محققین در اجتهاد و اظهار رأی و نظر، خود را آزاد می دانند و پیوسته ره نموده های خرد و اندیشه را پیش رو خود قرار داده اند، برخلاف محدثین که فقط به ظواهر احادیث وارده تمسک می جویند به شرط آن که در انتخاب آن دقت شده و از راه صحیح به دست آمده باشد.

با ۱۱۴ سوره، بی کم و کاست و هرکس به ما نسبت دهد که قرآن را بیش از این می دانیم، دروغ گوشت»^۱.

۲. عمید طائفه محمد بن محمد بن نعمان، معروف به شیخ مفید (متوفای ۴۱۳) در کتاب پراج خود «اوائل المقالات»، می گوید: «برخی از اهل امامت بر این باورند که از قرآن هرگز چیزی کم نشده است، نه کلمه و نه آیه و نه سوره ای؛ به جز آن چه در مصحف علی علیه السلام بوده و عنوان شرح و تفسیر را داشته است». آن گاه گوید: «این قول، نزد من به حقیقت نزدیک تر است از قول کسانی که گفته اند برخی کلمات از قرآن افتاده و رأی من همان است. و اما زیادت در مصحف، هرگز نبوده و نیست و این مطلب اجماعی علماست؛ زیرا اگر افزوده شدن سوره ای مورد نظر باشد با مسأله اعجاز منافات دارد و اگر افزوده شدن کلمه یا کلماتی مقصود باشد آن نیز به دلیل عدم رجحان مردود است، پس قرآن از هرگونه زیادتی در سلامت است. علاوه بر استدلال مذکور در این زمینه از امام صادق علیه السلام روایتی در دست دارم»^۲.

۳. علم الهدی سید مرتضی علی بن الحسین (متوفای ۴۳۶) در جوابیه اول از مسایل رساله طرابلسیات می گوید: «علم به صحت نقل قرآن مانند علم به وجود شهرهای بزرگ و حوادث تاریخی معروف و کتاب های مشهور جهان و اشعار شعرای عرب است؛ زیرا عنایت به قرآن، پیوسته بیش از امور یاد شده بوده است...».

۴. شیخ الطائفه ابو جعفر محمد بن الحسن طوسی (متوفای ۴۶۰) در مقدمه تفسیر نفیس خود «التبیان» آورده است: «احتمال زیادت در قرآن به طور کلی منتفی است؛ زیرا اجماع امت بر عدم زیادت است و اما نقیصه، این عقیده نیز با ظاهر آرای مسلمین مخالف است و همین شایسته مذهب ماست که هرگز در قرآن زیادتی و نقصی رخ نداده است. کلام سید مرتضی و ظاهر روایات اهل بیت بر همین دلالت دارد...»^۳.

۱. ر. ک: اعتقادات شیخ صدوق همراه با شرح باب حادی عشر؛ ص ۹۴ - ۹۳.

۲. اوائل المقالات، ص ۵۶ - ۵۴. شاید مقصود از روایت یاد شده همان هایی باشد که یادآور شدیم.

۳. التبیان، ج ۱، مقدمه، ص ۳.

۵. جمال الدین ابو منصور حسن بن یوسف بن المطهر، علامة حلی (متوفای ۷۲۶) در «أجوبة المسائل المهنّاء» در جواب سید مهنّا گوید: «حق آن است که هرگز تبدیل، تأخیر و تقدیم در قرآن رخ نداده است. هم چنین زیادت و نقصی بر آن وارد نشده است. پناه می برم به خدا از این که کسی چنین چیزی را باور داشته باشد؛ زیرا موجب طعن در معجزه جاوید اسلام می شود و اساس نبوت را متزلزل می کند»^۱.

برای این که نقل اقوال علما موجب طولانی شدن بحث نشود، در این جا فقط به نام و آدرس گفتار دانش مندان نامی شیعه بسنده می کنیم^۲:

علامه ابوعلی فضل بن حسن طبرسی (متوفای ۵۴۸)، مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۵. محقق اردبیلی (متوفای ۹۹۳)، مجمع الفائدة، ج ۲، ص ۲۱۸. شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء (متوفای ۱۲۲۸)، کشف الغطاء و رسالة الحق المبین، ص ۱۱.

شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء (متوفای ۱۳۷۳). أصل الشيعة و أصولها، ص ۱۳۳.

فیض کاشانی محمد محسن (متوفای ۱۰۹۰)، مقدمة ششم تفسیر صافی و علم الیقین، ج ۱، ص ۵۶۵ و وافی، ج ۲، ص ۲۷۴ - ۲۷۳.

خاتم المحدثین شیخ حرّ عاملی، صاحب وسایل الشيعة (متوفای ۱۱۰۴) در رسالة فارسی که به همین منظور نوشته است، طبق نقل شیخ رحمت الله دهلوی در کتاب پرارزش خود؛ اظهار الحق، ج ۲، ص ۲۰۸ و الفصول المهمة، سید شرف الدین، ص ۱۶۶.

علامه شیخ محمد جواد بلاغی (متوفای ۱۳۵۳)، آلاء الرحمان، ج ۱، ص ۲۷ - ۲۵.

محقق ثانی شیخ علی بن عبدالعالی کرکی (متوفای ۹۴۰) در رساله ای که به همین منظور نوشته است؛ طبق نقل سید محسن اعرجی در کتاب اصولی خود:

۱. أجوبة المسائل المهنّاء، ص ۱۲۱، مسألة ۱۳.

۲. بیانات این بزرگان را به تفصیل در صیانة القرآن من التحریف آورده ایم.

شرح وافیه (خطی).

سید شرف الدین عاملی (متوفای ۱۳۸۱)، الفصول المهمة، ص ۱۶۳ و نیز در کتاب ردیة خود بر مسایل موسی جاراالله، ص ۲۸.

سید محسن امین عاملی (متوفای ۱۳۷۱)، أعيان الشيعة، ج ۱، ص ۴۱.

علامه امینی شیخ عبدالحسین تبریزی، الغدير، ج ۳، ص ۱۰۱.

علامه طباطبایی (متوفای ۱۴۰۲)، الميزان، ج ۱۲، ص ۱۳۷ - ۱۰۶.

امام خمینی رحمه الله در کتاب «تهذیب الاصول»، ج ۲، ص ۱۶۵ و نیز در «انوار الهدایة» شرح کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۴۵ که با کمال حدّت و شدّت از موضع پاک بزرگان شیعه در این باره دفاع نموده و از بی ارزشی گفته های حاجی نوری پرده برداشته است.

آیت الله سید ابوالقاسم خویی رحمه الله در مقدمه تفسیر خود «البیان»، ص ۲۵۸ - ۲۱۵ با دلایل متین و استوار از ساحت قدس قرآن دفاع کرده هرگونه اتهام قول به تحریف را از شیعه ناروا دانسته که این نوشتار شمه ای از بیانات روشن و مستدل این استاد بزرگوار است.

ردّ اتهام

بسیاری از بزرگان علمای اهل سنت، که منصفانه مسأله تحریف را بررسی کرده اند، شیعه امامیه را از تهمت قول به تحریف مبرا دانسته اند. اولین کسی که شهادت به نزاهت موضع شیعه داده است، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (متوفای ۳۲۴)، شیخ اشاعره و بنیان گذار مکتب اشعری است که تمامی جهان تسنّن، امروزه پیرو این مکتب هستند. وی در این زمینه چنین می گوید:

«شیعه امامیه دو دسته اند: یک دسته کورته نظران ظاهرین که فاقد اندیشه اند و در مسایل دینی دارای نظر و آرای عمیق نیستند. اینان قایل به تحریف در جهت نقص برخی کلمات بوده اند و دلیل آنان روایاتی است که نزد محققین طائفه فاقد اعتبار است؛ ولی همین دسته نسبت به زیادتى در قرآن، به کلی منکرند و می گویند: هرگز در قرآن زیادتى رخ نداده است. دسته دوم، محققین و صاحبان نظر و اجتهداند که

هر دو جهت زیادت و نقص را منکرند. آنان می‌گویند قرآن هم چنان که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده تاکنون دست نخورده است و از گزند تحریف، به طور مطلق، در امان بوده است، زیادت، نقص و تبدیل و تغییری در آن حاصل نشده است.^۱

علامه شیخ رحمت الله هندی دهلوی در کتاب نفیس خود «اظهار الحق»^۲ به تفصیل در نزاهت و برائت شیعه از قول به تحریف سخن گفته است. مجموع گفتار او را در صیانة القرآن آورده ایم. هم چنین استاد معاصر، محمد عبدالله دراز در کتاب پر ارج خود، «المدخل إلى القرآن الکریم»^۳، از شیعه دفاع نموده، ساحت آنان را از این تهمت مبرا دانسته است. استاد شیخ محمد محمد مدنی، رئیس دانشکده الهیات دانشگاه الازهر در «رسالة الاسلام»^۴ به تفصیل و استشهاد فراوان از موضع شیعه دفاع کرده و به طور کلی این نسبت را به شیعه نسبت ظالمانه گرفته است.^۵

منشأ قول به تحریف

منشأ قول به تحریف، روایاتی است که در کتب حدیثی اهل سنت و شیعه آمده است، ظاهر آن روایات، به تحریف کتاب دلالت دارد و همواره علما و محققان شیعه و سنی در صدد چاره‌جویی این گونه روایات بوده‌اند. این روایات یا سندهای ضعیف و فاقد اعتبار دارند یا دلالت‌های نارسا و قابل تأویل. در کتب اصولی و کلامی این روایات به طور کلی مردود شناخته شده است. علامه شیخ محمد جواد بلاغی در مقدمه تفسیر «آلاء الرحمن» می‌گوید:

«در جمله روایاتی که حاجی نوری در این باره آورده است، روایاتی وجود دارد که هرگز احتمال صدق آن‌ها نمی‌رود. برخی از نظر مفهوم اختلاف بسیار دارند و به تنافی و تعارض منتهی می‌گردند. به علاوه سند بیش‌تر این روایات به کسانی باز

۱. ر. ک: ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، مقالات الإسلامیین، ج ۱، ص ۱۲۰ - ۱۱۹. صیانة القرآن من التحریف، ص ۸۱ - ۷۹.

۳. المدخل إلى القرآن الکریم، ص ۳۹ - ۴۰.

۴. رسالة الاسلام، شماره ۴۴، ص ۳۸۵ - ۳۸۲.

۵. ر. ک: صیانة القرآن من التحریف.

می‌گردد که علما آنان را به ضعف گفتار، فساد مذهب و جفا در روایت وصف کرده‌اند و یا برخی از آن‌ها به دروغ‌گویی و دروغ‌پردازی شهرت دارند که هرگز روایت از آنان جایز نیست. گروهی حتی درباره ائمه حالت توقف داشته و با آنان دشمنی می‌کردند. این اوصاف خود کافی است که روایت این افراد قابل اعتماد نباشد^۱.

این جانب با بررسی تمام این روایات، چه منقول از اهل سنت و چه منقول از شیعه، چنین یافته‌ام که این قبیل روایات که مایه طعن بر شریعت است، غالباً مجعول و به دست دشمنان دین ساخته و پرداخته شده‌است یا آن‌که قابل تأویل به وجوه دیگر است و ربطی به مسأله تحریف ندارد. در این جا لازم است به برخی از این روایات اشاره شود.

روایات اهل سنت

در میان اهل سنت گروهی صرفاً به جمع حدیث می‌پرداختند و کمتر به جنبه محتوا اهمیت می‌دادند؛ یعنی آن‌چه در نظر این گروه اهمیت داشت جمع‌آوری گفتار سابقین بود و تمام ارزش را در کمیّت و حجم به دست آمده در این راه می‌دانستند. لذا بیش‌تر کوشش داشتند تا مقدار احادیث به دست آمده آنان، بدون توجه به محتوا، بیش‌تر باشد. از این رو در میان احادیث گرد آمده ایشان، صحیح و سقیم خلط شده‌است و احیاناً مطالب بیهوده بسیاری به چشم می‌خورد. این گروه در گذشته به نام «حَسَوِیّه» خوانده می‌شدند و امروزه به نام «سلفیون»^۲ معروفند. چنان‌که در میان شیعه گروه مشابهی وجود داشته و دارد که به نام «اخباریون» شناخته شده‌اند. بیش‌تر و شاید تمام روایات تحریف، به دست این گروه جمع،

۱. تفسیر آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۲۵.

۲. سلفیون به کسانی گفته می‌شود که صرفاً خود را پیرو سلف (گذشتگان) می‌دانند و هرچه از آن‌ها برسد، چه راست و چه دروغ، آن را سر لوحه زندگی خود قرار می‌دهند و هرگز قدرت تشخیص صحیح از سقیم را ندارند و اجازه تشخیص را نیز به کسی نمی‌دهند. اینان امروزه قسمتی از «وهاپیون» را تشکیل می‌دهند.

تدوین، ثبت و ضبط شده است و نباید کار این دو گروه را به حساب محققان و اهل نظر از اهل سنت و شیعه گذاشت. اکنون برخی از این روایات را در ذیل می آوریم:

۱. آیه رَجُم: در قرآن، حکم به رجم نیامده است. فقط به جُلْد (تازیانه زدن زانی و زانیه) اشاره شده است؛ بنابراین رجم زانی و زانیه در شرایط خاصی^۱ در سنت وارد شده و مورد اجماع امت است؛ ولی عمر بن الخطاب گمان می کرد که در قرآن آیه رجم وجود داشته و این آیه موقع جمع آوری قرآن از قلم افتاده است، لذا همواره می کوشید درج آن را به صحابه بپذیراند. به طوری که قبلاً ذکر شد هنگام جمع قرآن به وسیله زید بن ثابت، عمر خواست نظر خود را به جمع بقبولاند و عبارت «الشیخ والشیخة إذا زنيا فارجموهما ألبنة نکالاً من الله والله عزیز حکیم؛ پیرمرد و پیرزنی اگر زنا کردند آنان را سنگ سار کنید. عقوبتی است از جانب خدا و خدا عزیز و حکیم است» را به عنوان آیه در قرآن قرار دهد. به طور معمول از وی شاهد طلبیدند او نتوانست شاهد بیاورد، لذا پذیرفته نشد؛ ولی عمر پیوسته در این اندیشه بود که بر مردم عرضه کند و به گمان خود حجت را بر مردم تمام کند. در آخرین روزهای حیات خود، بالای منبر تأکید نمود: «ای مردم! مبدا روز قیامت بگوئید عمر به ما نگفت. خدایا شاهد باش که گفتم و عرضه کردم ولی کسی آن را نپذیرفت»^۲.

ظاهراً، عمر حدیثی را با آیه قرآن اشتباه گرفته است؛ زیرا زید بن ثابت می گوید شنیدم که پیامبر ﷺ فرمود: «شیخ و شیخة اگر زنا کردند آنان را سنگ سار کنید». ممکن است عمر نیز آن را از پیامبر شنیده است و گمان کرده آیه قرآنی است که پیامبر تلاوت می فرماید.

۲. آیه رَغِبْتَ: عمر، گمان داشت که در قرآن آیه ای با این نام وجود داشته و ساقط شده است. او می گفت یکی از آیاتی که در قرآن نمی خواندیم این آیه بود: «أَنْ لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ فَإِنَّهُ كَفَرٌ بِكُمْ أَنْ تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ»^۳ محتمل است عبارت

۱. زناکار اگر دست رسی به حلال داشته و راه حرام پیموده، سنگ سار می شود و گر نه تازیانه می خورد.

۲. ر. ک: صحیح بخاری، ج ۸، ص ۲۱۱-۲۰۸. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۵، ص ۱۱۶. مسند احمد، ج ۱، ص ۲۳ و ج ۵، ص ۱۳۲ و ۱۸۳. ابوداود (حدود ۲۳). ترمذی (حدود ۷). ابن ماجه (حدود ۹).

دارمی (حدود ۱۶). موطأ (حدود ۱۰). تمامی کتب صحاح اهل سنت حدیث آیه رجم را آورده اند.

۳. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۲۱۱-۲۰۸. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۵، ص ۱۱۶.

مذکور حدیثی بوده باشد که از پیامبر شنیده شده اما او گمان برده که آیه قرآنی است که تلاوت می‌گردد.

۳. آیه جهاد: عمر هم چنین گمان می‌برد که این عبارت آیه قرآنی بوده و از قرآن ساقط شده است: «أَنْ جَاهِدُوا كَمَا جَاهَدْتُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ»^۱.

۴. آیه فراش: طبق گمان عمر عبارت «الولد للفراش وللعاهر الحجر»^۲ از آیات قرآنی بوده است در حالی که حدیث متواتری است از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرزند، از آن صاحب فراش (رخت‌خواب، کنایه از شوهر شرعی) است و عاهر (زانی) را نصیبی نیست.

۵. عدد حروف قرآن: عمر را گمان بر آن بود که حروف قرآن ۱/۰۲۷/۰۰۰ است در صورتی که عدد موجود بیش از ۳۲۳/۶۷۱ نیست. از وی روایت شده است: «قرآن دارای هزار هزار حرف و بیست و هفت هزار حرف است. هر که قرآن را برای خدا و با صبر و حوصله بخواند، در مقابل هر حرف یک زوجه از حورالعین به او می‌دهند»^۳. ذهبی گوید: «این خبر باطل را فقط محمد بن عبید نقل کرده است در حالی که به وی اعتمادی نیست»^۴.

۶. عبدالله فرزند عمر چنین می‌پنداشت که بسیاری از آیه‌های قرآن از میان رفته است. او چنین می‌گفت: «کسی از شما نگوید که تمامی قرآن را فرا گرفته‌ام، از کجا می‌داند تمامی قرآن کدام است؟ در صورتی که بسیاری از قرآن از میان رفته است. بلکه باید بگوید آن چه هست فرا گرفته‌ام»^۵.

۷. برخی گمان می‌کردند که در جنگ یمامة (در سال اول خلافت ابوبکر با کشته شدن بسیاری از صحابه، بخشی از قرآن نابود شده است؛ زیرا عالمان قرآن در این جنگ کشته شدند و پس از آنان کسی ندانست سرنوشت آن مقدار از قرآن که همراه آنان بود به کجا انجامید و هرگز کسی آن را در قرآن (مصحف موجود) ننوشت و ثبت

۱. الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۰۶.

۲. ر.ک: الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۰۶. فتح الباری، ج ۱۲، ص ۱۲۷. تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۲۶۱. البرهان، ج ۲، ص ۳۷-۳۶.

۳. الاتقان، ج ۱، ص ۱۹۸.

۴. الاتقان، ج ۳، ص ۷۲.

۵. میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۶۳۹.

نمود... ابن ابی داود این مطلب را از ابن شهاب آورده است.^۱

۸. در مصحفی که عایشه برای خود انتخاب کرده بود، زیادتى بود که در دیگر مصحف‌ها وجود نداشت و آن عبارت چنین بود: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا وَعَلَى الَّذِينَ يُصَلُّونَ الصَّفُوفَ الْأُولَى». حمیده دختر ابی یونس، خدمت‌گزار عایشه، می‌گوید: «البته این تا موقعی بود که عثمان مصحف‌ها را تغییر نداده بود»^۲.

۹. عایشه گمان می‌کرد در قرآن آیه‌ای بوده‌است که مقدار شیرخوارگی را که موجب حرمت (رضعات محرمه) می‌شود تعیین می‌کرد؛ ولی موقع اشتغال به دفن پیامبر ﷺ گوسفندی وارد اتاق وی شده‌است و صفحاتی را که مشتمل بر آیه رضعات بود جویده و خورده‌است! آن آیه ابتدا چنین بود: «عشر رضعات یحرمن» ولی بعداً با آیه «خمس رضعات یحرمن» نسخ شد. عایشه گوید: «موقع وفات پیامبر ﷺ این دو آیه، جزء آیات قرآن تلاوت می‌گردید»^۳.

۱۰. ابوموسی اشعری، گمان می‌برد در قرآن سوره‌ای وجود داشته معادل سوره براءت و سوره دیگری معادل سوره‌های «مسیحات»، که این سوره‌ها از قرآن ساقط شده و از بین رفته‌است. او می‌گوید: فعلاً یکی از آیات سوره معادل براءت را بیاد دارم: «لَوْ كَانَ لَإِنِّ آدَمَ وَآدِيَانِ مِنْ مَالٍ لَا يَتَغَى وَآدِيَا ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ». ابوموسی ظاهراً حدیث وارد را با قرآن اشتباه گرفته‌است و نیز می‌گوید: از سوره مفقود شده هم ردیف مسیحات آیه‌ای را به یاد دارم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ فَتَكْتَبْ شَهَادَةً فِي أَعْنَاقِكُمْ فَتَسْأَلُونَ عَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^۴؛ ولی این عبارت‌ها از احادیث قدسی است که به گمان ابوموسی از قرآن است^۵.

۱۱. به صحابی جلیل ابی بن کعب نسبت داده‌اند که گفته‌است: «سوره احزاب که فعلاً دارای ۷۳ آیه است، معادل سوره بقره بوده و حدود ۲۸۶ آیه داشت». این گفتار را به عایشه نیز نسبت داده‌اند که شاید غرض او تحریک مردم علیه عثمان

۱. منتخب کنز العمال، در حاشیه مسند احمد، ج ۲، ص ۵۰.

۲. الانقاف، ج ۳، ص ۷۳.

۳. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷. دارمی، ج ۲، ص ۱۵۷. ابوداود، ج ۱، ص ۲۲۴.

۴. صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۲۰. ۵. رک: مسند احمد، ج ۵، ص ۲۱۹.

بود^۱.

۱۲. مالک بن انس گمان می‌کرد که بیش از یک چهارم از سوره براءت باقی نمانده است. او می‌گوید: «این سوره هم‌آورد سوره بقره بوده و از اول آن، مقدار زیادی افتاده است و بسم الله الرحمن الرحيم نیز جزء آیات ساقط شده است» در این زمینه روایات بسیاری آورده‌اند که همگی ناتوانی ذهن ناقل را می‌رساند^۲.

فاجعة کتاب الفرقان

متأسفانه مشکلی که این‌گونه روایات به بار آورده این است که عده‌ای آنان را باور داشته و ترتیب اثر داده‌اند. آنان معتقد شده‌اند که بعد از رحلت پیامبر تا موقع خلافت عثمان که یک‌سان کردن مصاحف انجام گرفت، آیه‌ها و سوره‌هایی از قرآن کم یا برآن افزوده شده است و این همان تحریف در قرآن است که ضرورت دینی بر خلاف آن حکم می‌کند.

یکی از کسانی که تحت تأثیر این‌گونه باورهای ناروا قرار گرفته محیی الدین ابن عربی (متوفای ۶۳۸)، صاحب کتاب «فتوحات مکیه» است. او بر این باور بوده که قرآن دست‌خوش تحریف گردیده، چیزهایی از آن کم شده است. گوید: «اگر نبود افراد ضعیف دل که زود می‌لغزند و اعتقادشان متزلزل می‌شود و حکمت چنین کاری را مجاز نمی‌شمرد هرآینه روشن می‌کردم تمامی آن‌چه را که از مصحف عثمان ساقط شده است...»^۳.

ولی از همه ناگوارتر، کتابی است به نام «الفرقان» که در عصر اخیر، به دست نویسندۀ مصری، محمد محمد عبداللطیف معروف به ابن الخطیب، از علمای معروف مصر، نوشته شده است. در این کتاب این باورهای نادرست جمع‌آوری شده و برآن‌ها صحه گذاشته شده است و به صرف این‌که در صحاح سته آمده، صحیح دانسته شده است. این کتاب در مصر، غوغایی برپا کرد و مردم علیه آن

۱. مسند احمد، ج ۵، ص ۱۳۲. الاتقان، ج ۲، ص ۷۲. صیانة القرآن من التحریف، ص ۱۷۱ - ۱۷۰.

۲. الاتقان، ج ۱، ص ۱۸۴. المستدرک، ج ۲، ص ۳۳۱ - ۳۳۰. الدر المنثور، ج ۳، ص ۲۰۹.

۳. به نقل از شیخ عبدالوهاب شعرانی در کتاب «الکبریة الأحمر» که در بیان آرا و عقاید شیخ اکبر نوشته و در حاشیه کتاب «البیواقیة و الجواهر»، ج ۱، ص ۱۳۹، چاپ شده است. (چاپ مصطفی البابی - مصر ۱۹۵۹ م).

شوریدند تا آنکه دانشگاه الازهر از دولت تقاضای مصادره کتاب را کرد و نسخه‌های پخش نشده مصادره شد، ولی در همان مدت کوتاه، کتاب اثر سوء خود را گذاشت و در جهان منتشر شد؛ نسخه‌هایی از آن کتاب در قم فعلاً موجود است و اخیراً در تیراژی بالا در لبنان چاپ و منتشر گردید!

نویسنده این کتاب معتقد است علاوه بر تغییرات و تحریفات که پیش از عثمان در قرآن رخ داده است پس از آن نیز، به دست حجاج در دوازده جای قرآن تغییرات اساسی رخ داد و بر خلاف آنچه در زمان عثمان بوده، ثبت شده است. مثلاً می‌گوید: در قصه نوح در سوره شعراء «مِنَ الْمُخَرَجِينَ»^۱ بود، و در قصه لوط «مِنَ الْمَرْجُومِينَ»^۲ ولی حجاج آن را تغییر داد و «مِنَ الْمَرْجُومِينَ» را در قصه نوح آورد و «مِنَ الْمُخَرَجِينَ» را در قصه لوط که اکنون بر همین منوال است.^۳

روایات امامیه

نخستین کسی که در این زمینه کتاب نوشت و مسأله تحریف را مطرح نمود، سید نعمت‌الله جزایری (متوفای ۱۱۱۲) بود که در کتاب «منبع الحیاة» (چاپ بغداد و بیروت) این مسأله را مورد بحث قرار داد و با دلایل چندی در صدد اثبات تحریف قرآن برآمد؛ سپس (بعد از گذشت بیش از ۲۰۰ سال) حاجی نوری (متوفای ۱۳۲۰) کتاب «فصل الخطاب» را نوشت و مجموعه روایاتی را در این زمینه عرضه داشت که اساساً فاقد اعتبار و بیش‌تر فاقد دلالت بر مقصود ایشان است. ذیلاً نمونه‌های برجسته‌ای از آن‌ها را می‌آوریم:

سید جزایری در این زمینه می‌گوید: «روایات مستفیضه بلکه متواتره^۴ دلالت دارند که قرآن دست‌خوش تحریف گردیده». اولین و بجمده‌ترین روایتی را که مورد استناد قرار می‌دهد، روایت فاقد سندی است که از کتاب مجهول الحال «احتجاج»

۱. شعراء: ۲۶، ۱۱۶.

۲. شعراء: ۲۶، ۱۶۷.

۳. الفرقان، ص ۵۲ - ۵۰.

۴. استفاضه در موردی گفته می‌شود که روایات فراوان وارد شده باشد ولی به سر حد تواتر قطعی نرسیده باشد. ولی تواتر در موردی است که کثرت روایات به حدی است که موجب قطع و یقین می‌گردد. (ر. ک. الأنوار النعمانیة، تألیف سید جزایری، ج ۲، ص ۳۵۷).

نقل می‌کند که از امیرمؤمنان علیه السلام پرسیده شد که تناسب میان صدر و ذیل این آیه چیست «وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا»؛ و اگر در اجرای عدالت درباره اموال یتیمان [که نزد شما سپرده شده] بیم‌ناکید، پس هرچه از زنان که شما را پسند افتاد، دو یا سه یا چهار به هم‌سری اختیار کنید». آن‌گاه حضرت فرموده باشند که بیش از یک سوم قرآن از این آیه افتاده است^۲ و روایاتی از این قبیل که در ذیل استدلالات حاجی نوری می‌آوریم.

اکنون به بررسی این روایت که عمده شاهد سید و دیگران (کسانی که بی‌اندیشه قایل به تحریف شده‌اند) است می‌پردازیم، تا ارزش این‌گونه روایات روشن شود: اولاً: کتاب احتجاج منسوب به طبرسی، به‌طور کلی روایات آن فاقد سند است. ثانیاً: مؤلف این کتاب تاکنون مجهول الهویه و ناشناخته است و مشخص نیست کدام طبرسی، زیرا طبرسی معرّب «تفرشی» کسی است که از اهل تفرش باشد. اکنون کدام یک از تفرشیان این کتاب را نوشته معلوم نیست. برخی گمان برده‌اند که صاحب «مجمع البیان» یا فرزند یا نوّه او است. ولی مگر می‌شود منسوب بودن به یک شهرستان، که افراد آن از شمارش بیرون است، موجب شود تا آنان را یکی بدانیم!

ثالثاً: متن روایت مشوّش و قابل پذیرش نیست، زیرا اسقاط بیش از یک سوم قرآن یعنی بیش از دو هزار آیه^۳ از وسط یک آیه را افاده می‌کند! چگونه ممکن است تصور کنیم که دو هزار آیه در متن یک آیه جای داشته است؟! رابعاً: تناسب میان صدر و ذیل آیه - با مراجعه به شأن نزول و اقوال

مفسرین - روشن است، زیرا مسلمانان در صدر اسلام که هم‌واره در جنگ با کفار و مشرکین بودند و سربازان شهید که بیش‌تر جوان بودند، از خود فرزندان خردسال و اموالی باقی می‌گذارند، هم‌چنین هم‌سران بیوه و جوان از آنان باقی می‌ماند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سرپرستی ایتام و اموال آنان را به افراد متعهد واگذار می‌کرد، اینان بیم آن

۱. نساء ۴: ۳.

۲. رساله «منبع الحیة» سید جزایری چاپ بغداد، ص ۷۰ - ۶۸ و چاپ بیروت، ص ۶۹ - ۶۶.

۳. زیرا مجموع آیات قرآن اکنون ۶۲۳۶ آیه است.

داشتند که مبدا تصرف ناروایی در آن اموال بشود و درباره رعایت حال ایتام کوتاه آیند. لذا یکی از راه‌های چاره سازی ازدواج با هم‌سران شهیدان بود، که در آن صورت، اموال بازمانده حالت اشتراک در مصرف پیدا کرده و رضایت صاحبان مال، خود به خود جلب می‌گردید. یکی از اسباب جواز تعدد زوجات همین امر است که یک ضرورت و چاره‌جویی اجتماعی است. هم فرزندان خردسال شهیدان تحت حمایت و عنایت بیش‌تری قرار می‌گیرند و هم شبهه تصرف در اموال ایتام مرتفع می‌شود. علاوه که جلوی فسادهایی که ممکن است از بی شوهر ماندن بیوه‌های جوان پیش‌آید گرفته می‌شود.

البته این‌ها مسایلی است که قایلین به تحریف درک نکرده و چشم بسته به هر خار و خسکی چنگ زده‌اند.

حاجی نوری، برای آن‌که ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۸) را از قایلین به تحریف معرفی کند، روایات وارده در کتاب شریف کافی را یادآور می‌شود و برای نمونه یکی از ابواب اصول کافی را ارائه می‌دهد تا ثابت کند مرحوم کلینی قایل به تحریف قرآن است و اختصاص یک باب از کتاب به این امر را دلیل بر مدعای خود گرفته است^۱. ما اکنون آن باب را با تمام روایاتش - که شش روایت است - می‌آوریم تا صحت و سقم این نسبت کاملاً روشن شود.

مرحوم کلینی آن باب را با این عنوان مطرح کرده است:

«باب أنه لم یجمع القرآن کله إلا الأئمة علیهم السلام و أنهم یعلمون علمه کله؛ قرآن را کسی جز ائمه علیهم السلام جمع نکرده است و آنانند که تمامی علوم قرآن را می‌دانند». روشن است که مقصود، جمع کردن تمامی تفسیر و تأویل قرآن است؛ زیرا قسمت دوم عبارت فوق، قسمت اول را توضیح می‌دهد؛ و آنانند که تمامی علوم قرآن را می‌دانند. این همان معنای جمع کردن تمامی قرآن است. سپس روایاتی را آورده است که عبارتند از:

حدیث اول: «ما ادعی أحد من الناس أنه جمع القرآن کله کما أنزل إلا کذاب و ما جمعه و حفظه کما نزله الله تعالی إلا علی بن ابی طالب و الأئمة من بعده صلوات الله

علیهم؛ هرکس ادعا کند قرآن را همان‌گونه که نازل شده، جمع کرده است دروغ‌گوست؛ زیرا کسی جز علی و ائمه پس از وی قرآن را آن‌گونه که نازل شده جمع و حفظ نکرده است».

مقصود از «همان‌گونه که نازل شده» معنا و تفسیر صحیح آن است؛ یعنی به همان معنی و تفسیری که خدا خواسته است به علاوه مراد روایت، لفظ و عبارت قرآن نیست؛ زیرا قرآنی که حضرت علی علیه السلام گردآورده بود، علاوه بر رعایت ترتیب نزول، در مواردی توضیحاتی داشت و یا شرح برخی از مبهمات و تفسیر برخی معضلات و اشاره به مواقع نزول و مناسبات و دیگر شؤون تفسیری را دارا بود که مصحف موجود، که به دست دیگر صحابه جمع‌آوری شد، از آن خالی بود. آن مصحف سپس در دست ائمه و اکنون نزد حضرت حجت است و تاکنون کسی بدان دست نیافته است؛ از این رو حضرت صادق علیه السلام می‌فرماید: «هرکس ادعا کند، قرآن را آن‌گونه که نازل شده جمع و ضبط کرده است جز علی و خاندان او، دروغ گفته است». پس این مطلب با مسأله تحریف ارتباطی ندارد.

حدیث دوم: «ما يستطيع أحد أن يدّعي أنَّ عنده جميع القرآن كله ظاهراً و باطناً غير الأوصياء؛ هیچ کس را یارای این سخن نیست که مدعی شود تمامی قرآن را داراست، ظاهر و باطن آن را، جز اوصیاء».

در این حدیث به خوبی روشن است که مقصود از تمامی قرآن، همان تمامی علم قرآن، علم به ظاهر و علم به باطن است، پس علوم قرآنی به طور کلی، چه علوم ظاهری و چه علوم باطنی (تفسیر و تأویل قرآن) جملگی نزد اوصیای به حق است و این مطلب، هرگز با مسأله تحریف اصطلاحی ارتباطی ندارد.

حدیث سوم: «أوتينا تفسير القرآن و أحكامه؛ علم تفسیر و علم به احکام قرآن، کاملاً به ما داده شده است».

حدیث چهارم: «إني لأعلم كتاب الله من أوله إلى آخره، كأنه في كفي؛ به تمامی قرآن آگاهی دارم، از اول تا آخر، گویی در کف دستم قرار دارد».

حدیث پنجم: «و عندنا والله علم الكتاب كله؛ به خدا قسم که علم به تمامی کتاب نزد ماست»؛ یعنی به تمام علوم و معارف قرآنی آگاهی داریم.

حدیث ششم: در تفسیر آیه «وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ»^۱ فرمودند: «إِنَّا عَنِ»؛ یعنی آن کس که علم کتاب را داراست ما هستیم و ما مقصودیم.

به طوری که ملاحظه می شود همه احادیثی که ذکر شد، حکایت از علم و آگاهی به تمامی معارف قرآن دارد و ارتباطی با مسأله تحریف قرآن ندارد.

حاجی نوری به پیروی از سید جزایری دست به نقل روایاتی زده که عموماً از کتاب های فاقد اعتبار نقل شده است. آن کتاب ها عبارتند از:

۱. رساله ای در محکم و متشابه قرآن، که تاکنون روشن نشده نویسنده آن کیست.
۲. کتاب السقیفة منسوب به سلیم بن قیس، که مورد دست برد قرار گرفته و از اعتبار ساقط گشته است.

۳. کتاب قرائات احمد بن محمد سیاری که خود ضعیف الحال و غیر قابل اعتماد شناخته شده است.

۴. تفسیر ابی الجارود که از غلات و مورد لعن امام صادق علیه السلام قرار گرفته است.
۵. تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی که تألیف او نیست بلکه از دیگران است و مورد دست برد قرار گرفته است.

۶. کتاب استغاثة علی بن احمد کوفی که فاسد المذهب معرفی شده است.

۷. کتاب احتجاج طبرسی که فاقد سند و مؤلف آن مجهول است، چنان که اشارت رفت.

۸. تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام که نسبت جعلی است و فاقد سند اعتبار است.

۹. برخی از تفاسیر فاقد سند معتبر که در نتیجه از حجیت و امکان استناد ساقط شده اند، مانند تفسیر عیاشی و تفسیر فرات بن ابراهیم و تفسیر ابوالعباس ماهیار.

۱۰. کتاب «دبستان المذاهب» که در قرن یازدهم هجری در فاصله (۱۰۴۰-۱۰۶۵) نوشته شده است. نویسنده آن یکی از سران فرقه های زرتشتیان مهاجر به هندوستان است به نام «موید کیخسرو اسفندیار» از فرزندان «آذر کیوان» مؤسس فرقه «کیوانی» که ممزوجی از تعالیم وارده در کتب آسمانی است و بردست

همین آذرکیوان جمع‌آوری شده است و در دوران سلطنت اکبرشاه تیموری (۹۶۳-۱۰۱۴) می‌زیسته است. مؤلف مذکور در شهر «پتنه» تولّد یافته و یکی از داعیان مذهب پدرش می‌باشد و هدفش جمع میان مذاهب بوده، از این رو دست به نوشتن این کتاب زده و از عقاید و آداب و رسوم مذاهب رایج جستجو کرده و یادداشت نموده است. ولی از بی‌خردی، برای جمع‌آوری آرا و عقاید مذاهب گوناگون، در ره‌گذرها و قهوه‌خانه‌ها و با تماس با افراد معمولی و ناشناس این معلومات را به دست آورده است و هیچ کتاب یا منبع اصیل یک مذهب را مستند قرار نداده، این کاستی و عیب بزرگ با مراجعه به کتاب روشن می‌باشد. این کتاب بی‌مایه برای اولین بار در سال (۱۷۸۹ م) بر دست یک انگلیسی به نام «فرنسیس گلاذوین» ترجمه و در سال (۱۸۰۹) در «کلکتا» که زیر نفوذ انگلستان بود و با دستور حاکم انگلیسی به نام «ویلیام بیلی» به چاپ رسید. این کتاب پر از «لاطائلات» است و عمده استناد حاجی نوری درباره‌ی سورة جعلی به نام «ولایت» می‌باشد، که از لحاظ محتوا و ادب و نظم اصلاً به لغت عرب شباهت یا تناسبی ندارد چه رسد به قرآن. در کتاب «صيانة القرآن من التحريف» رویه ناهنجار آن را نشان داده‌ایم.^۱

این‌ها منابعی است که حاجی نوری به آن‌ها استناد کرده و خود می‌دانسته است که قابل استناد نیستند، ولی از باب «الغریق یتشبث بکلّ حشیش» این کتب فاقد اعتبار را مورد استناد قرار داده است.

روایاتی که در کتاب «فصل الخطاب» گردآوری کرده، ۱۱۲۲ روایت است که ۸۱۵ روایت آن از این کتاب‌های بی‌ارزش نقل شده است. از ۳۰۷ روایت باقی ماند که از کتب معتبر نقل شده ۱۰۷ روایت آن مربوط به باب قرائات است که برخی از ائمه اطهار، در قرائت به گونه دیگر قرائت کرده‌اند. روشن است که اختلاف قرائت، با مسأله تحریف ارتباطی ندارد؛ زیرا اختلاف قرائات سبعة یا اربعة عشر هم‌واره در میان مسلمانان رایج بوده و هیچ کس آن را دلیل بر تحریف ندانسته است. نمی‌دانیم چرا حاجی نوری این اشتباه بزرگ را مرتکب شده است. مثلاً از مجمع البیان نقل می‌کند که علی علیه السلام در سورة عادیات، «فَوَسَطْنَ» را با تشدید «سین» خوانده است و

در سورة زلزال «خَيْرًا يَرَهُ» را با ضم «ياء» خوانده است و در سورة ضحى از پيامبر ﷺ نقل شده كه «ما وَدَّعَكَ» را با تخفيف دال خوانده است و در سورة شمس، اهل مدینه و نيز امام صادق ﷺ «وَلَا يَخَافُ عُقْبِيهَا» را با «يا» قرائت كرده اند و در سورة فجر، يعقوب و كسائى و سهل «وَلَا يُوَيْقُ» را با فتح «ثا» قرائت كرده اند. از اين قبل قرائت ها كه بر فرض ثبوت، امرى متعارف بوده و هرگز به عنوان تحريف قرآن تلقى نمى شود و صرفاً مبين اجتهاد قراء در چگونگى قرائت قرآن است.

۲۰۰ روايت باقى مانده كه مورد استناد اهل تحريف قرار گرفته است، غالباً بر مسأله تحريف دلالت ندارند و درباره مسائيل ديگرى است. مثلاً، روايت جابر بن عبدالله انصارى:

قال رسول الله ﷺ لعلي بن ابي طالب: «يا علي، الناس خلقوا من شجر شتى و خلقتُ أنا و أنت من شجرة واحدة، يقول الله تعالى: «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ...» - حتى بلغ - «يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ...»^۱. حاجى نوري گمان كرده است كه جمله «حتى بلغ» جزء آيه بوده و حضرت آنرا تلاوت فرموده اند^۲. در صورتى كه جمله مذكور، كلام راوى است، يعنى تا آن كه رسيد به اين جا... و نيز از امام صادق ﷺ روايت شده است كه فرمود: پدرم در نماز پس از پايان سورة توحيد، اين جمله را مى گفت: «كَذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي» و در بعض روايات سه مرتبه مستحب است. حاجى نوري گمان كرده است كه جمله مذكور، جزء سورة توحيد بوده كه امام در پايان آن را مى گفته است^۳. اما رواياتى كه بر حسب ظاهر بر تحريف دلالت دارند - گرچه پس از تعمق و دقت نظر، چنين دلالتى براى آنها نيست - به چند دسته تقسيم مى شوند:

۱. روايات تفسيرى، كه امام ﷺ در خلال تلاوت آيه، براى توضيح، مختصر تفسيرى فرموده، كه امثال حاجى نوري اين گونه تفسيرهاى ضمن تلاوت را جزء قرآن فرض كرده و از آن تحريف فهميده اند^۴. براى نمونه دو روايت زير را مى آوريم: در كافى از امام اميرالمؤمنين ﷺ روايتى نقل شده است كه امام اين آيه را تلاوت

۱. رعد ۱۳: ۴.

۲. فصل الخطاب، ص ۲۹۶، به نقل از روايت اربعين ابوسعيد نيشابورى، شماره ۳۱.

۳. همان، ص ۳۴۹، به نقل از: تفسير برهان، ج ۴، ص ۵۲۱ و ۵۲۳.

۴. همان، ص ۲۷۵.

فرمود: «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ...»^۱، سپس افزود: «بظلمه و سوء سریره»؛ یعنی سعی در فساد در زمین، بر اثر ظلم و سوء نیت اوست. این جمله در ذیل آیه به عنوان تفسیر است نه جزء قرآن.

از امام موسی بن جعفر علیه السلام روایت شده است که آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ...»^۲ را تلاوت فرمود، سپس افزود: «فقد سبقت عليهم كلمة الشقاء...» که این جمله از حضرت به عنوان شرح و تفسیر است که چرا پیامبر از آنان اعراض کرد.

۲. روایاتی که در آن ها لفظ تحریف به کار رفته که مقصود تحریف معنوی و تفسیر نارواست، ولی حاجی نوری گمان کرده است که همان تحریف اصطلاحی لفظی است.^۳

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است که فرمود: «يجيء يوم القيامة ثلاثة يشكون: المصحف و المسجد و العترة. يقول المصحف: يا رب حرّفوني و مرّقوني و يقول المسجد: يا رب عطّلوني و ضيّعوني و تقول العترة: يا رب قتلونا و طردونا؛ روز رستاخیز سه [چیز] شکایت می کنند: قرآن، مسجد و عترت. قرآن می گوید: پروردگارا! مرا تحریف کردند و پاره پاره نمودند و مسجد می گوید: پروردگارا! مرا تعطیل کردند [به مسجد نیامدند] و [حقم را] ضایع نمودند و عترت می گوید: پروردگارا! ما را کشتند و [از جایگاه خود] راندند».

گرچه در برخی نسخه ها به جای «حرّفونی» «مرّقونی» آمده ولی به هر حال اگر فرض کنیم حرّفونی صحیح است، تحریف در لغت به معنای تفسیر منحرف است و هرگز در لغت، تحریف به معنای اصطلاحی نیامده است. به علاوه، به قرینه تعطیل مساجد که در آن معنای حقیقی مقصود نیست؛ زیرا مساجد به ظاهر آباد است، پس مقصود از تعطیل خالی بودن مسجد از نمازگزاران راستین است؛ تحریف در قرآن هم تغییر مسیر است و تبدیل احکام و هرگز دلیل بر تحریف لفظی نمی تواند باشد.

۳. روایاتی که گمان برده اند دلالت بر افتادگی برخی آیات دارد:

۲. نساء: ۶۳.

۱. بقره: ۲۰۵.

۳. فصل الخطاب، ص ۲۴ - ۲۳.

در کافی از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «إن القرآن الذي جاء به جبرائيل إلى محمد صلی الله علیه و آله سبعة عشر ألف آية» ولی در کتاب وافی - که جامع کتب اربعه است - بدون تردید روایت به گونه دیگر از کافی آورده شده است: «سبعة آلاف آية»^۱ - که تا حدودی هم آهنگ با واقع است و مرحوم فیض اهل دقت در نقل است و در نسخه های کافی که فعلاً در دست است احتمال غلط می رود. به علاوه که در سند روایت تردید است و از این جهت قابل استناد نیست.^۲

۴. روایات مربوط به ظهور حضرت حجت و آوردن قرآن جدید بر خلاف قرآن موجود. این روایات صرفاً اختلاف را در ترتیب و برخی اضافات تفسیری دانسته است، نه در اصل نص.

در روایت شیخ مفید آمده است: عن الباقر علیه السلام قال: «إذا قام قائم آل محمد صلی الله علیه و آله ضرب فساطيط لمن يعلم الناس القرآن على ما أنزل الله، فأصعب ما يكون على من حفظه اليوم، لأنه يخالف فيه التأليف»^۳؛ در موقع ظهور حضرت ولی عصر (عج) قرآن تعلیم داده می شود، کار تعلیم مشکل می شود؛ زیرا قرآنی که حضرت آورده بر خلاف تألیف و ترتیب مصحف موجود است.

۵. روایاتی در رابطه با شأن اهل بیت وارد شده است با این مضمون که اگر در قرآن در سنت دقت شود، فضایل اهل بیت روشن می شود.

از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود: «من لم يعرف أمرنا من القرآن لم يتنكب الفتن»^۴؛ هر کس امر ولایت را از قرآن به دست نیاورد، نمی تواند از فتنه ها در امان باشد.

اهل تحریف گمان کرده اند مقصود آن است که شؤون ولایت به صراحت در قرآن بوده و اسقاط شده است، در حالی که مقصود امام علیه السلام چنین نیست، بلکه تدبیر و تعمق در همین قرآن موجود، موجب روشن شدن شؤون ولایت می شود. مثلاً دقت در آیات اولی الامر و ذوی القربی و غیره، با دید انصاف، مقام شامخ ولایت را روشن

۱. محسن فیض کاشانی، الوافی؛ چاپ سنگی، ج ۲، (الجزء الخامس) ص ۲۷۴ و ۲۳۲ (پاورقی) و چاپ مکتبه
 ۲. رک: صيانة القرآن من التحريف، ص ۲۶۷ - ۲۶۳.
 ۳. أمير المؤمنين، ج ۵، ص ۱۷۸۱.
 ۴. الارشاد، ص ۳۶۵.
 ۵. تفسير عياشي، ج ۱، ص ۱۳.

می‌سازد، گرچه مخالفین توجّهی ندارند یا نمی‌خواهند داشته باشند.

در این جا چند نمونه از مواردی را که خواسته‌اند فضیلتی از فضایل اهل بیت را که در قرآن آمده است نادیده بگیرند، می‌آوریم تا روشن شود که منظور از این دسته روایات نه تحریف قرآن بلکه دگرگونی در تفسیر و تحریف معنوی آیاتی است که دال بر فضیلت اهل بیت است:

«قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ»؛ بگو به ازای آن [رسالت] پاداشی از شما خواستار نیستیم مگر دوست داشتن نزدیکانم [= اهل بیتم]...».

محمد بن جریر طبری در تفسیر این آیه - که از بارزترین آیات در شرف اهل بیت علیهم‌السلام است؛ زیرا مودّت آنان اجر رسالت قرار گرفته است، سعی کرده است تا پوششی روی این فضیلت بیفکند. او می‌گوید: «این آیه خطاب به قریش است تا خویشاوندی خود را با پیامبر به یاد آورند، از ایشان حمایت کنند و از شر دشمنان محفوظ بدارند؛ یعنی پیامبر از قریش به دلیل خویشاوندی درخواست مودّت و دوستی کرد گرچه به او ایمان نیاورده‌اند». طبری در ادامه می‌گوید: «پیامبر را در تمامی قریش قرابتی بود و چون او را تکذیب کرده، با وی بیعت نمودند، به آنان گفت: ای قوم، اگر از بیعت با من امتناع ورزیدید، لا اقل خویشاوندی خود را با من مراعات کنید، مبادا اعراب دیگر از من حمایت کنند و شما نکرده باشید». آنگاه سه وجه دیگر بیان داشته است:

۱. درخواست دوستی و مودّت با اهل بیتش؛
 ۲. درخواست تقرب و نزدیک شدن به خداوند؛
 ۳. درخواست صلّه ارحام یعنی نسبت به رحم یک‌دیگر مودت داشته باشید.
- سپس برای ترجیح وجه اختیاری خود بر این سه وجه می‌گوید: «دلیل بر صحت اختیار رأی سابق، موضع «فی» در آیه است «المودة في القربى»؛ زیرا اگر وجه اول از وجوه سه‌گانه مراد بود، باید بدون «فی» آورده شود «مودة القربى» و اگر وجه دوم بود باید «المودة بالقربى» گفته شود و اگر وجه سوم بود باید «مودة ذي القربى» گفته شود»^۲.

این تفسیر و موضع گیری دور از واقعیت است؛ زیرا چگونه ممکن است پیامبر از قوم مشرک و معاند خود طلب یاری کند و آن را اجر رسالت خود - که نپذیرفته اند - بیان کند؟ سخنی بسیار عجیب است! آنان رسالت او را قبول ندارند و او را تکذیب نموده اند، آن گاه پیامبر به آنان می گوید: «اجر رسالت مرا در خویشاوندی خود نگاه دارید و از من حمایت کنید». پیامبر ﷺ می داند که سرسخت ترین دشمنان وی از میان همان قریش بوده و هرگز عقل و حکمت او اجازه نمی دهد که در برابر دشمن، سرخم کند و از آنان حمایت بخواهد.

زمخشری استاد ادب عربی می گوید: «منظور از (فی القری) این است که اقرین و اهل بیت پیامبر را در جای گاه مودت و محبت خود قرار دهید و آنان را دوست بدارید؛ زیرا آنان در جای گاه محبت و مودت من هستند»^۱.

ابن مخلوف ثعالبی در آیه ولایت: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ؟ سرپرست و ولی شما، تنها خداست و پیامبر او و آنان که ایمان آورده اند، همان کسانی که نماز را برپا می دارند و در حال رکوع زکات می دهند» که درباره خاتم بخشی مولا امیرالمؤمنین ﷺ نازل شده است و فضیلتی والا به شمار می آید، خواسته است آن را بیوشاند. او می گوید: «این آیه عمومیت دارد، هر نمازگزار و زکات دهنده ای را شامل می شود. آری موقع نزول، مصادف با نماز علی و خاتم بخشی او بود، نه آن که درباره او نازل شده باشد»^۲.

عبدالله بن الزبیر هم واره سوره دهر را - که بزرگ ترین فضیلت اهل بیت است - مکی قلم داد می کرد تا رابطه آن را با قصه اطعام قطع کند.

خلاصه، در قرآن آیات بسیاری وجود دارد که با تعمق نظر و دقت کامل روشن می شود که درباره فضایل اهل بیت رسالت است، ولی متأسفانه عصبیت چشم حق بین گروهی را فرو بسته و حقایق برای آنان آشکار نشده است.

امام صادق ﷺ می فرماید: «اگر قرآن آن گونه که خدا خواسته و نازل کرده تلاوت شود و مورد تدبیر قرار گیرد، هر آینه ما را با نشانه های ارائه شده اش خواهید یافت»^۳.

۱. الکشاف، ج ۴، ص ۲۲۰ - ۲۱۹ و رک: صیانة القرآن من التحریف، ص ۳۷۵ - ۳۷۲.

۲. تفسیر ثعالبی، ج ۱، ص ۴۷۱.

۳. مائده: ۵۵.

۴. تفسیر عباشی، ج ۱، ص ۱۳.

این‌ها نمونه‌هایی بودند از روایات شیعه که در کتب معتبر وارد شده و مورد دست‌آویز قایلین قول به تحریف قرار گرفته است، در حالی که روشن شد هیچ‌گونه ربطی به مسأله تحریف ندارد.

گزارشی از کتاب «فصل الخطاب»

در پایان مناسب آمد تا گزارشی کوتاه از کتاب «فصل الخطاب» ارائه شود تا سستی کتاب و نادرستی دلایل مطرح شده در آن روشن شود. این کتاب جنجال آفرین^۱ (که در تاریخ ۲۸ / ج ۲ / ۱۲۹۲ هـ تألیف و در ۱۲ / شوال / ۱۲۹۸ هـ به چاپ رسیده) دارای سه مقدمه و دوازده فصل و یک خاتمه است:

در مقدمه نخست روایات جمع و تألیف قرآن را که از نظر متن مختلف و گوناگونند یادآور می‌شود و متذکر می‌شود که جمع و تألیف قرآن هم‌گون با تألیف دیگر کتب نمی‌باشد و در نتیجه نمی‌توان نظم و ترتیبی که در دیگر مؤلفات است در قرآن انتظار داشت.

در مقدمه دوم انواع تغییر و تحریف متصور در قرآن را بیان می‌دارد که برخی ممتنع و برخی ممکن و محتمل است. در مقدمه سوم گفتار بزرگان علمای شیعه را در این باره نقل و احیاناً نقد می‌کند.

فصول دوازده گانه در واقع دلایل اثباتی او را تشکیل می‌دهد که به شرح زیر است:

۱. از همان روز نخست که حاجی نوری این کتاب را نوشت و چاپ گردید، در حوزه‌های علمیه شیعه و سرتاسر جهان تشیع جنجالی برپا شد و ابن عمل ناروای حاجی مورد انتقاد و نکوهش سخت قرار گرفت، مرحوم سید هبة‌الدین شهرستانی - از علمای بزرگ عراق - که در آن روزگار در حوزه علمیه سامراء از طلاب جوان و پرشور به‌شمار می‌رفت، می‌گوید: «حوزه هم‌چون دریای خروشان، علیه حاجی نوری و کتاب او به تلاطم درآمد و مجلس و محفلی نبود که علیه او نخروشد و با زبان‌های بُزنده و عباراتی تند او را مورد نکوهش و ملامت قرار ندهند و طوفان سهمگینی علیه او سرتاسر حوزه را فرا گرفته بود». (رجوع شود به نامه وی در کتاب البرهان - بروجردی، ص ۱۴۳). نیز از همان ابتدا کتاب‌ها و رساله‌های فراوان در ردّ آن نوشته شد که اولین آن‌ها کتاب «کشف الإرتیاب» نوشته معاصر وی شیخ محمود معروف به معرّب تهرانی است. پس از آن بی‌درپی نوشته‌های زیادی در این باره عرضه شده‌است. (صیانة القرآن. ص ۱۱۵ به بعد).

در فصل اول مدّعی آن است که کتب گذشته تحریف گردیده و هر آنچه در امم سالفه رخ داده در این امت نیز رخ خواهد داد.

در جواب این شبهه توضیح دادیم که مقصود از تشابه امم، در اصل کلی رفتارهای ناهنجار و مقاومت‌های ناروای آنان در مقابله با پیامبران است، نه در جزئیات و خصوصیات مربوط به شرایط ویژه هر زمان. علاوه تحریفی که در کتب عهدین صورت گرفته، در رابطه با ترجمه‌ها و تفسیرهای نابجا است و اساساً مفهوم تحریف - در لغت و در استعمال قرآنی - انحراف در تفسیر و کجی معنا است. هرگز تحریف در قرآن به معنای تحریف لفظی که تغییر در نص عبارت اصل باشد، استعمال نشده است.

در فصل دوم گوید: «نحوه جمع و تألیف قرآن که پس از پیامبر انجام گرفت، طبعاً مستلزم افتادگی برخی آیات و کلمات یا جابه‌جایی آن‌ها می‌گردد».

در جای خود روشن ساختیم که تنظیم آیه‌ها در هر سوره و تکمیل هر یک از سوره‌ها در حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و با دستور و نظارت وی انجام گرفته است، لذا نظم آیات هر سوره را توقیفی می‌دانیم. آنچه پس از وفات پیامبر انجام گرفته، تنها جمع سوره‌ها و ترتیب آن‌ها به صورت «مصحف» بوده است لا غیر. از این رو ترتیب سوره‌ها را توقیفی نمی‌شماریم. علاوه، صحابه بزرگ که به جمع و تألیف قرآن دست زده‌اند از دقت و آگاهی کامل برخوردار بوده و احتیاط لازم را رعایت کرده‌اند. در فصل سوم توجیهات بزرگان اهل سنت را پیرامون روایات تحریف که در کتب حدیثی آنان آمده، یادآور می‌شود. در جای خود گفتیم این توجیهات غیر وجیه است چه رسد به آن‌که مورد استناد قرار گیرد^۱.

در فصل چهار و پنج و شش گوید که هر یک از مولا امیرمؤمنان علیه السلام و عبدالله بن مسعود و ابی بن کعب، برای خود مصحفی گرد آورده بودند که طبعاً با یک‌دیگر اختلاف داشته‌اند. در جای خود گفتیم که اختلاف در نظم سوره‌ها بوده نه چیز دیگر^۲.

در فصل هفتم گوید: «عثمان برخی آیاتی را که مصلحت ندیده از قرآن حذف نموده است». ولی خود حاجی نوری نتوانسته بر این مدّعا شاهی بیآورد، لذا گوید: «گرچه دلیلی بر این مدعا وجود ندارد، ولی احتمال آن می‌رود»^۱.

در فصل هشتم روایات حشویه عامّه را شاهد آورده که شرح آن رفت.

در فصل نهم از کعب الأحبار یهودی روایتی نقل می‌کند که در حضور معاویه گفته: «موالید پیامبر و عترت او را در ۷۲ کتاب آسمانی خوانده است». نیز از وی روایت می‌کند اسامی دوازده امام را در تورات خوانده، که راوی خبر (هشام دستوائی) از یک یهودی به نام عثوبن اوسو که در حیره (شهری نزدیک کوفه در عراق) با او ملاقات کرده، در این باره سؤال می‌کند. او نیز تصدیق کرده و نام دوازده امام را به لغت «عبری» برای او می‌شمرد (که به شوخی بیش‌تر می‌ماند)^۲. آن‌گاه حاجی نوری نتیجه می‌گیرد: «چگونه می‌شود که نام دوازده امام در ۷۲ کتاب آسمانی از جمله تورات آمده باشد ولی در قرآن - که ضرورت بیش‌تری اقتضا می‌کند - نیامده باشد!».

ولی از ساده اندیشی و خوش‌باوری‌های حاجی نوری بیش از این انتظار نمی‌رود!! ضمناً پوشیده نماند که سند این دو روایت کاملاً از درجه اعتبار ساقط است و قابل استناد نیست^۳.

در فصل دهم اختلاف قرائات را شاهد آورده است. در جای خود یادآور شدیم که اختلاف قرائات صرفاً از اجتهاد قُرّاء نشأت گرفته و فاقد حجّیت اعتبار است. امام صادق (ع) می‌فرماید: «القرآن واحد نزل من عند الواحد، و إنّما الإختلاف من قبل الرّواة»^۴؛ قرآن یکی بیش نیست و این اختلاف قرائت‌ها از جانب قاریان به وجود آمده است». آن قرآن واحد همان قرائتی است که عامّه مسلمین بدان خو گرفته و دست به دست از دوران پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) فرا گرفته‌اند که در

۱. ر. ک: تصریح وی در این جهت در کتاب فصل الخطاب ص ۱۵۳ - ۱۵۲. (صیانة القرآن ص ۲۱۳).

۲. ر. ک: صیانة القرآن، ص ۲۱۶. ۳. همان، ص ۲۱۹ - ۲۱۷.

۴. کافی شریف، ج ۲، ص ۶۳۱.

قرائت عاصم به روایت حفص اکنون شکل گرفته است و جز آن قرائت - از نظر ما - جایز القرائت نیست^۱.

این عقیده که قرائت قراء حاکی از قرآن نیست، از دیر زمان نزد دانش‌مندان علوم قرآنی معروف بوده و قرائت قراء را از قرآن جدا دانسته‌اند. امام بدرالدین زرکشی و نیز استاد بزرگوار آیت الله خویی، تصریح دارند: «القرآن و القراءات حقیقتان متغائرتان»^۲.

علاوه در هیچ دوره مسأله اختلاف قرائات با عنوان تحریف قرآن مطرح نبوده و هرگاه قاری بر خلاف قرائت معروف می‌خوانده مورد نکوهش قرار می‌گرفته، که شرح آن را تفصیلاً بیان داشته‌ایم^۳.

در فصل یازده روایاتی آورده که به گمانش، به‌طور کلی بر تحریف قرآن دلالت دارند.

و در فصل دوازده روایاتی که بر موارد تحریف بالخصوص اشارت دارند، که روایات یاد شده از هر دو نوع را توضیح دادیم که اکثریت غالب آن فاقد سند اعتبارند و آنچه از منابع معتبر نقل کرده یا اصلاً ربطی به مسأله تحریف ندارد یا قابل تأویل می‌باشد. که اجمالاً در این جا و تفصیلاً در «صيانة القرآن من التحريف» بیان گردیده است.

در خاتمه کتاب أدلة منکرین تحریف را آورده و مناقشه نموده است که مناقشات وی جز تکرار آنچه در فصول یاد شده آورده نمی‌باشد.

۱. ر. ک: التمهید، ج ۲، ص ۱۶۶ - ۱۶۱ و ص ۲۳۸ - ۲۳۲.

۲. زرکشی، البرهان - ج ۱، ص ۳۱۸. آیت الله خویی، البیان، ص ۱۷۳. التمهید، ج ۲، ص ۷۷ - ۷۶.

۳. ر. ک صيانة القرآن، ص ۲۵۲ و ج ۲ التمهید، ص ۶۸ - ۶۴.

فهرست اعلام

- آدم؛ ۲۷، ۸۳، ۱۰۰، ۴۳۶، ۳۳۷
آذر کیوان؛ ۴۶۹، ۴۷۰
آغا بزرگ تهرانی؛ ۲۲۸
آقای برهان؛ ۱۰۳
آل کاشف الغطاء شیخ محمد حسین؛
۳۷۹، ۴۵۷
ألوسی؛ ۱۶۳
آیه الله خویی؛ ۱۳، ۱۵، ۸۱، ۱۱۹،
۱۸۸، ۲۰۳، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۹، ۲۶۶،
۲۶۷، ۳۴۵، ۴۵۸، ۴۷۹
ابان بن تغلب؛ ۹، ۳۱۸، ۲۴۴
ابان بن سعید بن العاص؛ ۴۵، ۴۶
ابراهیم بن عمر صنعانی؛ ۶۳
ابراهیم (پیامبر)؛ ۲۴، ۳۴، ۳۵، ۶۰
۱۰۰، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۸
ابن ابی الاصمغ عبدالمعظم بن
عبدالواحد؛ ۱۲، ۴۰۹
ابن ابی الحدید؛ ۴۵، ۴۶، ۳۲۱
ابن ابی الشعثاء؛ ۱۳۴
ابن ابی بصره؛ ۱۷۷
ابن ابی داود؛ ۱۴۱، ۱۴۵، ۴۶۳، ۱۴۵
۱۴۶، ۱۳۸، ۱۵۴
ابن ابی شهاب؛ ۲۲۳
ابن ابی عباد؛ ۳۹۷، ۳۹۸
ابن ابی عمیر؛ ۲۰۳
ابن ابی لیل محمد؛ ۱۱۷، ۱۹۶
ابن ابی هاشم؛ ۱۸۸
ابن اثیر؛ ۴۵، ۱۲۴، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۹۹،
۲۲۲، ۳۵۲، ۳۹۳، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۳،
۱۳۶
ابن اسحاق، ابن ندیم؛ ۳۵، ۳۸، ۳۹،
۸۹، ۱۲۰، ۱۷۷، ۳۴۳
ابن اشته؛ ۱۳۵، ۱۸۶
ابن الاعرابی؛ محمد بن زیاد؛ ۳۹۳
ابن البناء ابوالعباس مراکشی؛ ۱۶۰
ابن الزبیر = عبدالله
ابن الشیخ حسن بن محمد؛ ۶۲
ابن العتاقی؛ ۱۲
ابن العربی ابوبکر؛ ۳۹، ۲۳۰، ۴۱۵
ابن العربی محیی الدین؛ ۳۱۰، ۴۶۴
ابن القراب اسماعیل بن ابراهیم؛ ۲۳۱
ابن الکواء؛ ۴۴
ابن المبارک؛ ۱۵۹
ابن المنادی؛ ۲۳۸
ابن المهدی؛ ۱۹۷
ابن امّ عبد؛ ۱۳۴
ابن ابی کبشه؛ ۳۵۲، ۳۷۹
ابن بزّی؛ ۲۰
ابن بطوطه؛ ۱۴۸، ۱۴۹، ۲۸۰، ۲۸۱
ابن بکّار؛ ۳۶، ۲۰۰
ابن تیمیّه؛ ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۷۵، ۲۷۶،
۲۸۰، ۲۸۲
ابن جُوزیع عبدالملک بن عبدالعزیز؛
۶۹
ابن جریر = طبری
ابن جزری شمس الدین ابوالخیر؛
۱۲، ۱۳۸، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۹۵، ۱۹۹،
۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۴، ۲۱۸،
۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۴،
۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۱
ابن جزى کلی؛ ۱۲۱
ابن جَمّاز؛ ۱۹۱
ابن جَنّی؛ ۱۹۸
ابن جوزی عبدالرحمان بن علی؛ ۱۱،
۳۶، ۳۱۹، ۴۴۶
ابن حجر عسقلانی؛ ۳۶، ۳۸، ۱۳۴،
۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۹۷، ۲۳۶،
۲۵۷، ۳۵۲، ۳۵۶
ابن حجر قسطلانی؛ ۱۲۵
ابن حزم اندلسی؛ ۹۳، ۲۵۶، ۲۸۷،
۲۵۸
ابن خالویه؛ ۱۳۰، ۱۳۱
ابن خطیب؛ ۱۳۰، ۱۶۳، ۱۶۴، ۴۶۴
ابن خلدون؛ ۱۵۴، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳،
۱۷۱
ابن خلکان؛ ۳۳، ۱۷۲، ۲۳۶
ابن دامغانی؛ ۳۱۹
ابن درید ابوبکر محمد بن الحسن
ازدی؛ ۱۰، ۱۹۷
ابن ذکوان؛ ۱۸۹
ابن رشد اندلسی؛ ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۸۹،
۳۶۱
ابن روزبهان؛ ۱۵۵
ابن زبّاله؛ ۱۴۹
ابن سعدان؛ ۲۲۹
ابن سعد محمد؛ ۳۰، ۴۴، ۴۵،
۶۴، ۱۲۱، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹،
۱۴۱، ۱۴۳، ۲۲۹
ابن سلّمه؛ ۷۴
ابن سَمِیع؛ ۱۸۷
ابن سنان خفاجی؛ ۳۶۵
ابن سیده؛ ۲۱۰
ابن سیرین محمد؛ ۱۰۳، ۱۲۰، ۱۲۱،

- ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۴
ابن سینا: ۲۷
ابن شاذان: ۲۲۸
ابن شنبوده: ۱۹۱، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹
ابن شهاب: ۲۰۴، ۴۶۳
ابن شهر آشوب: ۱۱، ۶۲، ۶۵، ۲۳۷، ۲۴۵
ابن طاووس سید رضی الدین: ۳۳۶
ابن طاهر: ۹۲
ابن عامر عبدالله یحیی: ۹، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۲۴، ۳۳۲
ابن عباس عبدالله: ۳۶، ۶۴، ۷۰، ۷۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۸۱، ۱۸۶، ۱۹۶، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۴۴، ۲۸۲، ۳۲۱
ابن عبدالبر: ۴۴، ۳۵۲
ابن عساکر: ۱۹۵
ابن عصفور: ۱۹۷
ابن عطیه: ۳، ۳۵۷، ۳۷۵
ابن عیاش ابوبکر: ۱۹۰، ۱۹۷، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۴
ابن عیاض: ۱۷۳
ابن فارس: ۱۱۰، ۳۱۹
ابن قلیح: ۱۸۵
ابن قنبل حلی: ۵۵
ابن قتیبہ ابو محمد عبدالله بن مسلم: ۹، ۱۲۶، ۱۹۸، ۲۰۸، ۲۴۵، ۲۹۳، ۳۱۹
ابن کثیر ابوالفداء اسماعیل بن عمرو: ۱۳، ۶۳، ۶۴، ۸۲، ۱۲۵، ۱۲۷، ۲۳۳، ۳۰۱، ۴۶۲
ابن کثیر عبدالله دارمی (قاری): ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۲۴
ابن ماجه: ۲۵۷، ۴۶۱
- ابن مالک: ۲۹۳
ابن مجاهد ابوبکر احمد بن موسی: ۱۸۱، ۱۸۹، ۱۹۹، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۴۰
ابن محیسن = محمد بن عبدالرحمان ابن مردویه: ۱۲۸
ابن مروان: ۱۹۸
ابن مسعود عبدالله: ۸۲، ۸۳، ۱۰۴، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۸۱، ۱۹۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۸، ۴۱۷، ۴۴۶، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۷۷
ابن معصوم: ۲۰۸، ۲۰۹
ابن معین: ۲۳۹
ابن مقسم محمد بن الحسن: ۲۲۸، ۲۲۹
ابن مقله محمد بن علی بن الحسین: ۱۷۰، ۱۷۸، ۲۲۸
ابن منذر: ۴۰۵
ابن منظور: ۲۰، ۳۹۳
ابن نجار: ۱۵۰
ابن وردان: ۱۹۰
ابن هارون: ۳۹۸
ابن هشام: ۳۱، ۳۲، ۹۳، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۵
ابن یزداد اهوازی: ۲۰۹
ابو احمد عسکری: ۱۷۱
ابو اسحاق: ۲۰، ۳۶۴
ابو الاسود دؤلی: ۸، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۱، ۲۴۴
ابوالبرکات عبدالرحمان انباری: ۱۰
ابوالبقاء عبدالله بن الحسین عکبری:
- ۱۱، ۲۹۳
ابوالجارود: ۴۶۹
ابوالحسن بن حضار: ۸۹
ابوالحسن ثابت بن أسلم حلی: ۲۳۷
ابوالحسن عباد بن عباس: ۱۰
ابوالحسن علی بن عیسی رمانی: ۱۰، ۳۴۴
ابوالحسن علی بن محمد: ۲۳۱
ابوالحسن (قاری): ۱۹۰
ابوالحسن محمد بن عبدالصمد مصری: ۳۱۹
ابوالدرداء: ۱۸۱، ۲۴۴، ۳۲۱
ابوالعالیه: ۱۳۷، ۱۴۴، ۲۰۸، ۲۲۳
ابوالعباس: ۲۱۰
ابوالعباس احمد بن عمار مهدوی: ۲۳۰
ابوالعباس ثعلب احمد بن یحیی بن یسار: ۳۱۸
ابوالفضل مرسمی: ۴۱۵
ابوالقاسم حسین بن علی مغربی: ۱۱
ابوالقاسم محمد بن عبدالله: ۱۲، ۳۳۰
ابوالقاسم یوسف بن علی هذلی: ۲۲۶
ابو الولید عتبہ بن ربیعہ: ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵
ابو بصیر: ۳۹۶، ۴۵۴
ابوبکر: ۳۵، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۴۳، ۲۴۴، ۲۵۸، ۴۶۲
ابوبکر ممتازیک: مصطفی افندی: ۱۷۸
ابو جعفر یزید بن القعقاع مخزومی: ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۰
ابو جہل: ۳۶۶
ابو جہیم انصاری: ۲۰۵
ابو حذیفہ بن عتبہ بن ربیعہ: ۴۶
ابو حفص بن عمر بن القاسم انصاری:

- اندلسی: ۱۸۷، ۲۳۴
 ابو حنیفه: ۲۵۸
 ابو حیان توحیدی: ۱۱۶
 ابو داود (سنن): ۲۰۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۴۶۱، ۴۶۳
 ابوذر غفاری: ۳۵۵
 ابو رجاء: ۲۲۳
 ابو ریحان بیرونی: ۳۳۴
 ابو زرعہ: ۲۲۳
 ابو زرعہ عبدالرحمان بن محمد: ۱۱، ۲۴۰
 ابو زرعہ عراقی: ۹
 ابو سعید نیشابوری: ۴۷۱
 ابو سفیان بن حرب: ۴۶
 ابو سلمه بن عبدالأسد مخزومی: ۴۶
 ابو سلیمان حمد بن محمد بُستی خطابی: ۱۰، ۳۴۳، ۳۵۷، ۳۷۶
 ابو شامه شمس الدین عبدالرحمان بن اسماعیل: ۱۲، ۱۹۶، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۳۱
 ابو صالح: ۸۹، ۹۹
 ابو طاهر: ۲۲۷
 ابو عبدالرحمان سلمی: ۱۱۷، ۱۴۶، ۱۸۱، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۲۳، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۴
 ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۳۶
 ابو عبدالله احمد بن محمد بن سیار: ۹
 ابو عبدالله محمد بن احمد مکی: ۱۳
 ابو عبدالله محمد بن ایوب بن ضریس: ۹
 ابو عبدالله، محمد بن شریح اشبیلی: ۲۳۴
 ابو عبدالله محمد بن محمد بن السعمان: ۱۱
 ابو عبدالله محمد بن یوسف (کفرطایی): ۳۱۹
 ابو عبید: ۲۱۰، ۲۲۹، ۲۳۲
 ابو عبید قاسم بن سلام انصاری: ۹، ۶۴، ۲۲۵، ۲۲۹، ۳۱۸، ۳۳۳، ۳۴۳، ۳۵۳
 ابو عبیده: ۳۹۳
 ابو عبیده معمر بن المثنی: ۹، ۱۰۳، ۳۹۳، ۳۴۳، ۳۱۸
 ابو عبیده بن جرّاح: ۴۶
 ابو عثمان عمرو بن عبید: ۱۷۵
 ابو علی عطّار: ۲۰۰
 ابو علی فارسی: ۱۰
 ابو عمر احمد بن محمد الطلمنکی: ۲۲۵
 ابو عمرو العلاء بن زبان تمیمی: ۹
 ابو عمرو بن العلاء: ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۲۴، ۲۳۱، ۲۴۰، ۲۴۴
 ابو عمرو عامر بن شرحبیل (شراحیل) شعبی: ۶۳، ۳۳۵
 ابو عمرو عثمان بن سعید دائی: ۱۷۴، ۲۲۶، ۲۳۴، ۲۳۸
 ابو قلابه: ۲۰۶
 ابو محمد حسن بن موسی نوینختی: ۱۰
 ابو محمد عبدالعزیز بن عبدالسلام: ۱۲
 ابو محمد علی بن احمد بن حزم ظاهری: ۱۱
 ابو محمد قصاب محمد بن علی کرخی: ۱۰
 ابو محمد مهدی بن نزار حسینی قاینی: ۸۹
 ابو محمد هروی: ۲۱۶
 ابو مخنف: ۱۴۰
 ابو معشر عبدالکریم بن عبدالصمد طبری: ۲۲۶
 ابو میسره: ۳۳۳
 ابو هريره: ۲۰۵، ۲۱۲
 ابو هشتم: ۲۱۰
 ابو یعقوب: ۱۹۰
 ابو یعلی حمزه حسنی: ۱۲۰
 ابی یونس: ۴۶۳
 احمد آرام: ۵۷
 احمد ابو حجر: ۴۱۸
 احمد امین: ۱۲۵
 احمد بن الحسین: ۱۷۵
 احمد بن جبیر بن محمد ابو جعفر کوفی: ۲۲۵
 احمد بن حسین بن مهران: ۲۲۵
 احمد بن حنبل: ۶۲، ۶۳، ۷۴، ۷۵، ۹۳، ۹۸، ۱۰۳، ۱۷۶، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۳۶، ۲۵۷، ۳۱۸، ۴۶۱، ۴۶۳
 احمد بن علی مقریزی: ۱۴۸
 احمد بن فرج ضریر: ۱۹۱
 احمد بن کامل بن شجره: ۳۱۸
 احمد بن محمد بن یزداد بن رستم: ۳۱۸
 احمد بن محمد دمیاطی: ۲۳۴
 احمد بن محمد سیاری: ۴۶۹
 احمد بن نصر شذائی: ۲۲۵
 احمد بن هلال: ۲۰۲
 احمد زاهد: ۷۵، ۸۹، ۹۰
 اخطل: ۳۰۱
 اخفش اوسط سعید بن مسعود: ۳۱۸
 اردبیلی محقق: ۴۵۰، ۴۵۷
 ازهری: ۲۱۰، ۳۹۳
 اسباط: ۲۴
 استاد ابو علی حسن بن علی اهرازی:

- ۲۲۶ استاد راسم؛ ۱۷۸
استرآبادی عماد الدین؛ ۲۳۸
اسحاق (پیامبر)؛ ۲۴، ۲۳۷
اسکندری ابوالقاسم عیسی بن
عبدالعزیز؛ ۲۲۶
اسماعیل بن ابراهیم ابن القراب، ۲۳۱
اسماعیل (پیامبر)؛ ۲۴، ۲۳۷
اسماعیل قاضی = قاضی اسماعیل
اسود بن یزید؛ ۱۸۱، ۲۲۳
أشید بن خضیر؛ ۴۶
اشعری ابوالحسن علی بن اسماعیل؛
۵۷، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۹۶، ۲۹۸، ۲۹۹،
۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹،
۳۱۳، ۳۱۴، ۳۲۳، ۴۵۸، ۴۵۹
اشعری ابو موسی؛ ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۳۴،
۳۱۳، ۳۱۴، ۴۶۳
اشعری سعد بن عبدالله؛ ۱۰
اشعری قمی احمد بن محمد بن
عیسی؛ ۹
اشعری محمد بن علی بن محبوب؛
۳۹۴
اصفهانى سيد ابوالحسن؛ ۲۴۵
اصمعی؛ ۳۹۳
اعرجی سید محسن؛ ۴۵۷
اعشى بن ثعلبه؛ ۱۱۰
اعمش سلیمان بن مهران؛ ۱۹۱، ۲۲۴،
۲۳۰، ۲۴۴
اکبرشاه تیموری؛ ۴۷۰
إلیاس (پیامبر)؛ ۲۳۷
امام امیرالمؤمنان (ع)؛ ۲۷، ۳۰، ۳۵،
۳۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۹، ۷۵، ۷۷، ۸۰،
۹۲، ۹۱۷، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳،
۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۶،
۱۷۷، ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۹،
- ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱،
۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۹۷، ۳۲۱،
۴۴۶، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۷۰،
۴۷۱، ۴۷۵، ۴۷۷، ۴۷۹، ۴۸۱، ۴۶۶،
۴۷۷
امام حسن عسکری (ع)؛ ۲۲، ۷۴،
۴۶۹
امام حسن مجتبی (ع)؛ ۱۲۰
امام حسین (ع)؛ ۱۴۸، ۱۴۹
امام خمینی؛ ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۴۵۸
امام رضا (ع)؛ ۷، ۳۰۰، ۳۹۴، ۳۹۷،
۳۹۸
امام زمان حضرت مهدی (ع)؛ ۴۵۴،
۴۷۳
امام صادق (ع)؛ ۲۳، ۲۸، ۶۱، ۶۳، ۷۴،
۷۷، ۱۰۰، ۱۳۹، ۱۸۲، ۱۹۲، ۱۹۶،
۲۰۲، ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۰، ۲۲۱،
۲۲۲، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۶۳، ۲۶۴، ۳۱۸،
۳۲۶، ۳۲۷، ۳۹۲، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶،
۳۹۷، ۴۲۰، ۴۲۸، ۴۴۲، ۴۵۴، ۴۵۶،
۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۷۵، ۴۷۸
امام علی بن الحسین سجاده (ع)؛
۳۱۸، ۳۹۴، ۴۰۱
امام محمد بن علی باقر (ع)؛ ۲۰۳،
۲۲۰، ۲۶۴، ۲۷۵، ۳۱۸، ۳۹۲، ۳۹۸،
۴۲۰، ۴۲۸، ۴۴۵، ۴۵۴، ۴۷۳
امام محمد تقی (ع)؛ ۱۰۲، ۲۱۴
امام موسی بن جعفر (ع)؛ ۳۹۴، ۳۹۶،
۴۷۲
ام سلمه؛ ۴۶
ام کلثوم بنت عقبه؛ ۴۶
ام موسی (پیامبر)؛ ۲۱، ۲۲
اندلسی = ابن حزم
اندلسی ابو حیان اثیرالدین؛ ۲۳۱
انس بن مالک؛ ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۷،
- ۲۱۲، ۱۴۴
انیس برادر ابوذر غفاری؛ ۳۵۵
اوریا؛ ۲۳۸
اوس بن حذیفه؛ ۱۷۶، ۱۷۷
اوس بن خویلی؛ ۴۶
اهوازی ابن یزاد؛ ۲۰۹
اهوازی ابو علی حسن بن علی؛ ۲۲۶
این منظور؛ ۳۹۳
ایوب؛ ۲۰۰، ۲۲۸
ایوب (پیامبر)؛ ۲۴، ۲۳۷
أبسی بن کعب؛ ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۱۰۴،
۱۱۷، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۶،
۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۰،
۱۵۱، ۱۸۱، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۱، ۲۲۲،
۲۴۳، ۲۴۴، ۴۶۳، ۴۷۷
باقلانی = قاضی محمد بن الطیب
بحرانی سید هاشم؛ ۱۵
بخاری محمد بن اسماعیل؛ ۳۱، ۳۲،
۶۴، ۷۴، ۷۵، ۹۶، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷،
۱۳۰، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۳، ۲۰۴، ۲۵۷،
۲۵۸، ۴۶۱
بدرالدین محمد بن ابراهیم بن
جماعه؛ ۱۲
براه بن عازب؛ ۲۱۳
برقی؛ ۲۴۵، ۲۴۷
بروجردی میرزا مهدی؛ ۴۴۴، ۴۷۶
برهان الدین بقاعی؛ ۴۱۱
برهان الدین حلبی؛ ۳۶
برهانی؛ ۳۹۸
بزی؛ ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۸، ۱۹۹
بستی ابو سلیمان حمد بن محمد؛
۱۰، ۳۴۳، ۳۵۷، ۳۷۵، ۳۷۶
بشر (برادر عبدالملک بن مروان)؛
۲۸۱، ۳۰۱
بشیر بن سعد؛ ۴۶

- بغوی؛ ۲۱۰
بکیر اشج؛ ۱۳۵
بلاذری ابوالحسن؛ ۴۶
بلاغی علامه شیخ محمد جواد؛ ۱۳
۱۴، ۱۲۲، ۲۰۳، ۲۱۲، ۳۳۶، ۳۴۴، ۴۵۷، ۴۵۷
بلال حبشی؛ ۳۶
بنت الشاطی = عایشه بنت الشاطی
بیضاوی؛ ۶۵
بیهقی؛ ۲۰۵
پی یر روسو؛ ۴۲۶
تبریزی محمد ابراهیم؛ ۲۳۸
تبریزی مصطفی فرزند محمد
ابراهیم؛ ۲۳۸
ترمذی؛ ۲۵۶، ۲۵۷، ۴۶۱
تفتازانی؛ ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۷۳
تفلیس حبیش بن ابراهیم؛ ۳۱۹
تقی الدین ابوالصلاح حلبی؛ ۲۳۷
توربجلی؛ ۴۲۶
ثعالبی ابن مخلوف؛ ۳۳۳، ۴۷۵
ثعلبی ابوالحسن؛ ۱۵۵، ۳۱۹
جابر بن زید؛ ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۲۲۳
جابر بن عبدالله انصاری؛ ۷۴، ۴۷۱
جابر بن یزید جعفی؛ ۹۰، ۹۲، ۴۲۸
جاحظ؛ ۱۱۱، ۳۶۴
جبرئیل؛ ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۷، ۴۸، ۶۵
۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۹۹، ۱۱۹
۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۲۱، ۲۳۷، ۳۲۴
۴۷۳، ۴۳۶
جرجانی ابوبکر شیخ عبدالقاهر؛ ۱۱
۳۴۴، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۷۳، ۳۷۵
جرجی زیدان؛ ۱۷۱، ۱۷۴
جزایری سید نعمت الله؛ ۴۵۱، ۴۵۲
۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۹
جصاص ابوبکر احمد بن علی رازی؛
- ۱۰، ۲۶۴
جعبری برهان الدین ابراهیم بن عمر؛
۸۳، ۱۶۳
جمیل بن دراج؛ ۲۰۳
جمیل بن معمر؛ ۳۰۴
جندب بن جناده؛ ۳۵۵
جوالیقی ابو منصور موهوب بن
احمد؛ ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳
جهیم بن صلت؛ ۴۵، ۴۶
حارث بن قیس؛ ۲۲۳
حاطب بن عمرو؛ ۴۶
حافظ عثمان؛ ۱۷۸
حاکم نیشابوری حسانی؛ ۸۰، ۸۹
۹۳، ۹۴، ۱۰۵، ۳۵۲، ۳۵۶
حبیب بن سلمه فهری؛ ۱۴۰
حجاج بن یوسف ثقفی؛ ۱۴۹، ۱۵۰
۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۵، ۴۶۵
حدیفة بن أسید غفاری؛ ۱۴۱
حدیفة بن یمان؛ ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵
۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲
حرانی؛ ۱۰۶
حراملی حسن بن محمد؛ ۶۱
حسان بن مهران؛ ۶۱
حسن بن هارون؛ ۳۹۸
حسن بن یسار بصری؛ ۸، ۱۹۱
۲۰۰، ۲۴۰
حسن پیرنیا؛ ۳۶۳
حسن صفاری؛ ۴۲۶
حسن عبدالوهاب؛ ۲۲۳
حسنین؛ ۸۰، ۱۱۶، ۱۲۶
حسین بن فضل؛ ۹۲
حفص بن سلیمان؛ ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۴
۲۱۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸
۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۷
۴۷۹
- حفص بن غیاث؛ ۶۳
حفصه؛ ۴۶، ۱۲۵، ۱۴۳
حکیم سید محسن؛ ۲۴۶
حماد بن عثمان؛ ۲۰۲
حماد (راوی از امام صادق)؛ ۳۹۶
حمران بن اعین؛ ۲۴۴
حمزة بن حبيب زیات؛ ۹، ۱۸۷، ۱۸۹
۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۲۴
۲۳۲، ۲۴۱، ۲۴۴
حمزة بن عبدالمطلب؛ ۹۹، ۳۵۴
حمید بن قیس؛ ۲۲۴
حمیده بنت ابی یونس؛ ۴۶۳
حنظلة أسیدی؛ ۴۵
حنظلة بن ربیع تمیمی؛ ۴۵
حوا؛ ۳۳۶
حویط بن عبدالقزی؛ ۴۶
خالد ابن سعید بن العاص؛ ۴۵، ۱۷۷
خالد بن ابی الهیاج؛ ۱۷۷، ۲۴۴
خالد بن سعید؛ ۴۶، ۲۲۳
خالد بن عمرو بن عثمان؛ ۱۴۹
خالد بن ولید؛ ۴۵
خدیجه؛ ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۷۴، ۷۵
خرمشیاهی بهاء الدین؛ ۱۸۰
خرزاعی محمد بن جعفر؛ ۲۲۵
خریمة بن ثابت انصاری؛ ۱۲۴
خسرو پرویز؛ ۳۶۲، ۳۶۳
خلاد بن خالد؛ ۱۹۰
خلف بن هشام؛ ۱۹۰، ۲۲۹
خلیل بن احمد فراهیدی؛ ۱۷۴، ۲۴۴
خلیل یحیی النامی؛ ۱۷۱
داجونی ابوبکر احمد بن موسی؛ ۲۲۵
دارمی؛ ۲۵۶، ۲۵۷، ۴۶۱
دارمی (سنن)؛ ۴۶۱، ۴۶۳
دانی = ابو عمرو عثمان بن سعید
حوفی ابوالحسن علی بن ابراهیم؛ ۱۱

- داوود (پیامبر): ۲۴، ۲۵، ۳۳۸، ۳۳۸
درباس: ۱۹۶
دوری حصص بن عمر: ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۳۰
ذوالشهادتین = خزیمه بن ثابت
ذهبی شمس الدین: ۱۲۷، ۱۴۱، ۱۹۵، ۲۲۸، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۶۲
رازی ابوالفتح: ۱۰۶، ۱۱۰، ۲۴۵، ۳۰۴
رازی ابوالفضل: ۲۱۷
رازی حصاص = حصاص
رازی محمد بن ابی بکر: ۱۲
راغب اصفهانی: ۱۱، ۱۳، ۲۰، ۱۱۱، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۵۸
رافع بن مالک: ۴۶
ربیع بن خثیم: ۲۲۳
ربیعۃ الراي: ۲۲۱
رشاد خلیفه: ۳۴۰
رشید رشدی بغدادی: ۳۲۷
رشید رضا: ۲۳۳، ۲۸۹
روح (قاری): ۱۹۰
رویس (قاری): ۱۹۰
زبان = ابو عمرو بن علاه مازنی
زبیدی: ۳۹۳
زجاج: ۱۰۲
زراره: ۲۳، ۶۱، ۲۰۳
زر بن حبیش: ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۳۹، ۱۹۶، ۲۲۳، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۴
زرقانی شیخ عبدالعظیم: ۱۴، ۸۱، ۱۲۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۶، ۱۷۲، ۲۵۶
زرکشی بدرالدین محمد بن عبدالله: ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۷۴، ۷۸، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۹، ۱۰۶، ۲۱۴، ۲۲۹، ۲۴۶، ۲۹۳، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۴۰۹، ۴۱۵، ۴۷۹
زکریا (پیامبر): ۳۶۲، ۳۸۵، ۳۸۷، ۴۳۷
زلیخا: ۳۲۲
زمخشری: ۶۵، ۷۵، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۹۳، ۳۰۴، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۷۸، ۳۹۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۷۵
زملکانی کمال الدین: ۳۴۴
زنجان، ابو عبدالله: ۴۶، ۶۲، ۷۲، ۹۷، ۱۴۹
زیاد بن ابیه: ۱۷۳
زید بن ارقم: ۴۵، ۲۰۵
زید بن اسلم: ۲۲۳
زید بن ثابت: ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۷۵، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۷، ۱۴۷، ۱۸۱، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۵۸
زید بن عوام: ۴۵
زید شحام: ۳۹۵
سالم بن سلمه: ۲۲۰
سالم بن عبدالله العدوی: ۲۲۳
سالم مولی ابی حذیفه: ۱۲۵، ۱۲۶
سبزواری محمد مؤمن: ۵۵، ۴۰۱، ۴۰۴
سبط الخياط: ۲۲۶
سبکی شیخ تقی الدین: ۲۲۳
سجستانی ابوبکر محمد بن ابی داوود: ۱۰، ۴۴، ۴۵، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۵
سجستانی ابوبکر محمد بن عزیز: ۱۰
سجستانی ابو حاتم: ۲۲۹، ۲۳۲
سناوی علی بن محمد: ۱۱، ۱۷۵، ۱۷۶
سرخی ابوبکر محمد بن احمد: ۲۵۸
سعد آبادی: ۳۱۹
سعد الخیر: ۴۵۴
سعد بن ربیع: ۴۶
سعد بن عباده: ۴۶
سعد (مولا و حاجب ولید): ۱۷۷
سمید بن العاص: ۴۵، ۴۶، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۴۱
سعید بن المسیب: ۶۳، ۷۵، ۱۰۴، ۲۲۳
سعید بن جبیر: ۱۰۲، ۱۰۴، ۲۲۳، ۲۴۴، ۳۳۳
سفیان بن السمطه: ۲۲۱
سفیان بن عیینه: ۶۹
سکاکي: ۳۵۸، ۳۷۲
سلامه بن عیاض: ۱۷۵
سلطان سلیم: ۱۷۸
سلطان عبدالمجید خان: ۱۷۸
سلمان بن ربیع: ۱۴۰
سلمان فارسی: ۱۲۲
سلیمان بن حکم: ۱۹۱
سلمیمان (پیامبر): ۲۴، ۳۰۳، ۳۲۵، ۴۳۷
سلیم بن قیس: ۴۴، ۱۲۲، ۴۶۹
سمهودی: ۱۴۹، ۱۵۰
سورآبادی: ۳۱۹
سوسی صالح بن زیاد: ۱۹۰، ۲۳۱
سوید بن غفله: ۱۳۸
سهل: ۴۷۱
سهیل بن عمرو عامری: ۴۶
سهیلی: ۳۵۲
سیبویه: ۴۴۸
سید رشید رضا: ۴۰۷
سید عبدالله افندی: ۱۷۸
سید عبدالله شبر: ۱۴، ۶۳، ۷۷، ۲۱۲، ۲۶۰
سید قطب: ۵۲، ۷۰، ۸۰، ۹۲، ۹۳، ۳۸۲، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۲، ۴۱۴

- سید مجاهد طباطبائی؛ ٢٥٠
سید مرتضی علم الهدی؛ ٦٥، ٦٩
١١٩، ٢٩٣، ٣٦٤، ٤٢٨، ٤٥٦
سید مهنا؛ ٢٥٧
سیف؛ ١٤١
سیوطی جلال الدین بلقینی؛ ١٢، ١٣، ١٤، ٣٨، ٦٣، ٧٠، ٧٥، ٨٢، ٨٩، ٩٠، ٩٣، ٩٥، ٩٧، ٩٩، ١٠٣، ١٠٤، ١١٣، ١٢٨، ١٧٤، ٢٠٩، ٢١٢، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦٤، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٣٠، ٣٣٣، ٣٣٨، ٣٤٤، ٣٥٢، ٣٧٨، ٣٩٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٥
شاطبی قاسم بن فیره؛ ١١، ٢٢٨، ٢٢٩
شافعی؛ ٣٩٣
شاه طهماسب صفوی؛ ٢٣٨
شجاع بلخی؛ ١٩١
شرحبیل بن حسنه؛ ٢٥
شریح بن یزید الحضرمی؛ ٢٢٤
شریعنی محمد تقی؛ ٤١١
شریف رضی محمد بن الحسین؛ ١٠
شعبه ابوبکر بن عیاش؛ ١٨٩، ١٩٠، ١٩٤، ١٩٧، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٤٠، ٢٤١
شعبی؛ ٢٢٣
شعرانی شیخ عبدالوهاب؛ ٣١٠، ٣٦٤
شفاء بنت عبدالله؛ ٢٦
شنوبذی؛ ١٩١
شهاب الدین = ابو شامه
شهرستانی سید هبة الدین؛ ٣٤٤، ٣٧٦
شهرستانی سید هبة الدین؛ ٣٥٢
شهرستانی عبدالکریم؛ ٣١٣، ٣٤٦
شبیبة بن نصاح مدنی؛ ٩، ٢٢٤، ٢٣٠
شیخ حر عاملی؛ ٢٥٥، ٢٥٧
شیخ رحمت الله هندی دهلوی؛ ٢٥٧، ٢٥٩
شیخ محمد عبده؛ ٦٥، ٢٨٢، ٢٨٩، ٢٩٣، ٢٩٧
شیخ مفید محمد بن محمد بن نعمان؛ ١١، ٦٨، ٦٩، ٢٥٢، ٢٥٦، ٢٧٣
شیخ نوری = حاجی نوری؛ ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧
٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٦، ٢٧٨
شیرازی صدر الدین؛ ٢٣، ٢٩
صباغ؛ ١٦٤
صبحی الصالح؛ ١٥، ٣٥، ١٢٨، ١٦١
١٦٢، ١٦٦، ٢٢٨، ٢٢٩
صدر، حسین؛ ١٧٣
صدوق شیخ ابو جعفر؛ ٥٥، ٥٩، ٦١، ٦٣، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ١٣٦، ٢٠٢
٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٥٥، ٢٥٦
صفار محمد بن حسن؛ ١٠٠، ٢٠٢، ٢٧٥
صفدی؛ ٢٢٧
صلاح الدین المنجد؛ ٣٣٠
ضحاك بن مزاحم؛ ٧٠، ٩٣، ٩٥
طالقانی؛ ٢٨٣
طاووس؛ ٢٢٣
طبرسی علامه فضل بن حسن؛ ١٣، ٣٣، ٦٩، ٧٥، ٧٦، ٧٩، ٨٠، ٨٩، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٧، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٩، ١٥١، ١٥٢، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٧، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٩٣، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥٠٧، ١٥٠٨، ١٥٠٩، ١٥١٠، ١٥١١، ١٥١٢، ١٥١٣، ١٥

- عبدالله ابن ابی ملیکه؛ ۲۲۳
عبدالله بن ابی؛ ۴۶
عبدالله بن ابی اسحاق؛ ۲۲۴
عبدالله بن ابی سلول؛ ۴۵
عبدالله بن ارقم زهری؛ ۴۵
عبدالله بن المهاجر؛ ۲۲۴
عبدالله بن حانی؛ ۱۷۷
عبدالله بن رواحه؛ ۴۵
عبدالله بن زبیر؛ ۸۰، ۹۴، ۱۴۱، ۱۳۷، ۳۷۵
عبدالله بن سائب؛ ۱۴۶، ۱۸۱، ۱۹۶
عبدالله بن سعد بن ابی سرح؛ ۴۵، ۴۶
عبدالله بن عامر؛ ۱۳۳
عبدالله بن عمر؛ ۲۴۱، ۲۴۲، ۴۶۲
عبدالله بن عمرو یسکری؛ ۴۴
عبدالله بن فرقد؛ ۲۲۱
عبدالله بن قطیمه؛ ۱۳۷
عبدالله بن هانی بربری؛ ۱۴۴
عبدالله خورشید؛ ۲۴۳
عبدالله دراز؛ ۳۴۴، ۳۷۱، ۳۸۱، ۳۸۲
۴۵۹، ۴۰۷
عبدالله محمود شحاته؛ ۳۱۹، ۴۰۶، ۴۰۷
عبدالملک بغوی؛ ۳۹۳
عبدالملک بن مروان؛ ۱۷۱، ۳۰۱
عبدالواحد بن ابی هاشم؛ ۲۲۸
عَبْدُالله بن عبدالله؛ ۲۰۴
عبید بن عمیر؛ ۲۲۳
عبید بن نضله؛ ۲۲۳
عبیده؛ ۱۰۳
عتبة بن ابی ربیعہ؛ ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵
عثمان بن سعید ورش؛ ۱۹۰، ۲۴۷
عثمان بن عفان؛ ۴۴، ۴۶، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱
عمر بن عبدالعزیز؛ ۱۷۷
عمر بن العاص؛ ۴۵، ۱۷۴، ۳۱۳
عمر بن شرحبیل؛ ۲۲۳
عمر بن میمون؛ ۲۲۳
عیاشی محمد بن مسعود؛ ۲۳، ۳۱، ۶۳، ۹۸، ۱۰۱، ۱۵۱، ۲۴۹، ۲۶۱، ۲۶۴، ۳۶۹، ۴۷۵
عیسی بن عبدالله هاشمی؛ ۲۰۲
عیسی بن عمر؛ ۱۹۶، ۲۲۴
عیسی بن میناء (قالون)؛ ۱۹۰، ۲۴۷
عیسی (پیامبر)؛ ۲۴، ۳۴۵، ۳۴۷
غزالی ابو حامد؛ ۱۲۷، ۴۱۵
غفاری؛ ۳۳۶
فارسی؛ ۱۹۷
فاضل خراسانی؛ ۴۰۴
فخرالدین رازی؛ ۲۹، ۵۵، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۱۲۷، ۲۱۱، ۲۷۸، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۳، ۳۰۴، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۴۴، ۴۱۰، ۴۲۹
فرات بن ابراهیم؛ ۴۶۹
فراء یحیی بن زیاد؛ ۹، ۱۰۲، ۳۱۸
فرعون؛ ۵۲، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۶۲، ۳۹۰
فرنسیس گلاوین؛ ۴۷۰
فضل الله العمری؛ ۱۴۷
قُصْبِل بن یسار؛ ۱۰۰، ۲۱۳
فلوکل؛ ۱۷۹
فیروز آبادی؛ ۳۹۳، ۴۰۷
فیض کاشانی ملا محمد محسن؛ ۱۳، ۵۵، ۵۶، ۷۱، ۷۲، ۲۰۳، ۲۶۰، ۳۳۴، ۴۰۰، ۴۰۴، ۴۵۵، ۴۵۷، ۴۷۳
قاسم بن احمد خیاط؛ ۲۳۶
قاضی اسد یزیدی؛ ۱۹۱
قاضی اسماعیل بن اسحاق؛ ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۳۲
- ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۲ تا ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۵، ۲۲۲، ۲۴۴، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۷۸
عثمان طه؛ ۱۸۰
عُثُو بن أُوسُو؛ ۴۷۸
عروة بن الزبیر؛ ۲۲۳
عزیری؛ ۳۱۹
عطاء؛ ۲۲۳
عطیة بن قیس؛ ۲۲۴
عقبه؛ ۴۶، ۱۳۴
عکبری ابو البقاء؛ ۱۱
عکرمه؛ ۶۴، ۸۹، ۱۲۰، ۲۲۳
علاف؛ ۲۲۸
علامه امینی شیخ عبدالحسین تبریزی؛ ۴۵۸
علامه حلی جمال الدین حسن بن یوسف؛ ۲۳۷، ۲۳۸، ۴۴۹، ۴۵۴، ۴۵۷
علامه شعرانی؛ ۴۰۱، ۴۴۴
علامه نراقی؛ ۴۰۲
علامه طباطبائی؛ ۲۹، ۳۳، ۴۷، ۵۵، ۷۲، ۲۷۶، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۲۴، ۳۳۹، ۳۴۴، ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۵۸
علامه مجلسی؛ ۱۵، ۲۲، ۶۳، ۳۹۷، ۴۲۱
علاء بن حضرمی؛ ۴۵، ۴۶
علقمه بن قیس؛ ۸۳، ۱۸۱، ۲۲۳، ۲۴۴
علوی زیدی = یحیی بن زید
علی بن احمد کوفی؛ ۴۶۹
علی بن الحکم؛ ۲۲۱
علی بن جعفر؛ ۳۹۶
علی بن مدینی؛ ۹
عمار؛ ۱۲۴
عمر بن ابی ربیعہ؛ ۳۸۹
عمر بن الخطاب؛ ۴۶، ۹۳، ۱۲۳، ۱۲۵، ۲۰۴، ۲۵۷، ۲۵۸، ۴۶۱، ۴۶۲

- قاضی بکر بن علا: ٣٩
قاضی زکریا بن محمد انصاری: ١٢
قاضی عبدالجبار: ١١، ٢٩٥
قاضی عبدالحسن الأسطواني: ١٤٨
قاضی عزیزی: ١٠٦
قاضی عیاض: ٣٣، ٣٨، ٣٥٢، ٣٥٦
قاضی محمد بن الطیب ابوبکر
باقلانی: ١٠، ١٦٥، ١٦٦، ٣٣٧، ٣٤٤
قالون: ١٩٠، ٢٤٧
قتادة بن سلیمان: ٨٠، ٣٢١
قتیبہ: ٣١٩
قرطبی: ١٣، ٤٤، ١٨٧
قطرب محمد بن المستنیر: ٣١٨
قمی شیخ عباس: ٣٩٣
قمی علی بن ابراهیم: ٦٢، ٦٣، ٦٥
٢٦١، ٢٦٠، ٢٦٩
قُتَيْبِل: ١٨٩، ١٩٩
قواس: ١٩٩
کاشف الغطاء شیخ جعفر کبیر: ٤٤٨،
٢٥٧، ٢٤٩
کاشف الغطاء شیخ محمد حسین:
٣٧٩، ٢٥٧
کثیر بن أفلح: ١٣٧
کرکی شیخ علی بن عبدالعالی: ٢٥٧
کریمہ بنت مقداد: ٢٦
کسانی علی بن حمزه: ١٨٧، ١٨٩،
١٩٠، ١٩١، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٢٤،
٢٢٥، ٢٣٢، ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٤٥، ٣١٨،
٢٧١
کعب الأحبار یہودی: ٢٧٨
کفرطانی ابو عبدالله: ٣١٩
کفعمی: ٥٥
کلبی محمد بن سائب: ٩، ٨٨، ٩٢
٩٩، ٣١٨
کلینی محمد بن یعقوب: ١٠، ٢٣،
- ٥٣، ٢١٩، ٢٢٨، ٢٦٧
کمال الدین عبدالرحمان بن محمد
حلی (ابن العتائی): ١٢
کیخسرو اسفندیار: ٢٦٩
کلذیہر: ٢٢٣
لقمان: ١١٥
لوط: ٥٢، ٢٣٧، ٢٦٥
لیث بن خالد: ١٩٠
ماراکي: ١٧٩
مالک بن ابی عامر: ١٣٧
مالک بن انس: ١٢٩، ٢٥٧، ٢٦٤
مالک (موطأ): ٢٥٧
مالکی (مؤلف روضه): ٢٢٦
ماوردی: ٧٧، ٧٨
ماہیار ابوالعباس: ٢٦٩
مأمون عباسی: ١٧٥، ٣٧٦
میرد ابوالعباس محمد بن یزید: ٩،
١٩٧، ١٩٨
مَنِّي ہندی: ٢٠٦
مجاہد: ٨٠، ٩٢، ١٠٤، ٢٢٣
مجاہد بن جبر: ١٩٦
مجاہد = سید مجاہد
مجلسی = علامہ مجلسی
محدث کاشانی = فیض کاشانی
محرز بن ثابت: ١٤٩
محمد بن ادريس: ٨١
محمد بن خلف بن مرزبان: ١٠
محمد بن زکریا: ٢١٦
محمد بن زید واسطی متکلم امامی:
١٠، ٣٣٣
محمد بن صالح: ١٩٩
محمد بن عبدالرحمان (ابن
محیسن): ١٩١، ٢٢٤
محمد بن عبید: ٢٦٢
محمد بن علی ادفونی: ١٠
- محمد بن مسلم: ٢٢٨
محمد بن مسلم بن شہاب: ٢٢٣
محمد بن مسلمہ: ٢٥
محمد بن وراق: ٢٢٠
محمد بن یحیی الصیرفی: ٢٠٢
محمد بن یحیی حلی: ١٣
محمد حسن مظفر: ١٥٥
محمد حسین ہیکل: ٣٢، ٣٩، ٤١
محمد سالم محسنی: ٢٣٤، ٢٤٠
محمد طاهر الکردی: ١٦٢، ١٦٣،
١٧١
محمد عبدالله دراز: ٤٠٧، ٢٥٩
محمد عظیمہ: ١٩٨
محمد علی نجار: ٢٠٧
محمد فرید وجدی: ٢٦
محمد محمد مدنی: ٢٠٨، ٢٥٩
محمد محمود حجازی: ٢٠٨
محمد ہادی معرفت: ١٨، ٣٠، ٢٤٥
محمود بن حمزہ بن نصر کرمانی: ١١
محمود شلتوت: ٢٠٧
مراغی: ٦٥
مروان بن حکم: ١٢٥
مریم بنت عمران: ٢٦٢
مزنی: ٢٤٨
مسروق بن اجدع: ١٨١، ٢٢٣
مسلم بن جندب: ٢٢٣
مسیملہ کذاب: ٣٧٢
مشہدی: ٦٥
مصاحب ابوالدرداء: ٢٢٣
مصاحب موسی (پیامبر): ٢٧٢
مصطفی صادق رافعی: ٢٢٣، ٣٤٤
٢٨٥، ٣٨٦
مصطفی محمود: ٣٨٩
مصطفی مراغی: ٢٠٧
مصعب بن سعد: ١٣٧، ١٤١

مطوعی؛ ۱۹۱	۱۹۹	هشام بن ابراهیم عباسی؛ ۳۹۸
معاذ بن الحارث؛ ۲۲۳	مهدی محقق؛ ۳۱۹	هشام بن الحکم؛ ۲۰۴
معاذ بن جبل؛ ۱۳۱، ۱۲۵	نابغه ذبیانی؛ ۱۱۰	هشام بن عمار؛ ۱۸۹
معاوی ابوالفرج؛ ۲۲۷	ناجی المصروف؛ ۱۷۱	هشام دستوایی؛ ۴۷۸
معاویة بن ابی سفیان؛ ۴۵، ۴۶، ۱۲۵	ناصر خسرو؛ ۲۰	همدانی ابو العلاء؛ ۲۳۰
۱۹۵، ۴۷۸	نافع بن عبدالرحمان اللیثی؛ ۱۸۷	هنکلمان؛ ۱۷۹
معاویة بن عمار؛ ۳۹۴	۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۶، ۱۹۸	یاقوت بن عبدالله موصلی؛ ۱۷۸
معتصم بالله؛ ۱۰۲	نحاس ابو جعفر احمد بن محمد؛ ۱۰	یاقوت حموی؛ ۱۲۷، ۱۴۷
معلی بن خنیس؛ ۲۲۱	نحاس ابو عمیر عیسی بن محمد؛ ۹۲	یحیی (پسامبر)؛ ۳۳۷
مُعمر بن عَبَّاد سُلَمی؛ ۵۷	نخعی ابراهیم؛ ۲۲۳	یحیی بن ابی الحارث الذماری؛ ۲۲۴
معن بن عدی؛ ۴۶	نراقی؛ ۴۰۲	یحیی بن حمزة بن علی علوی
معقب بن ابی فاطمه؛ ۴۵	نصر بن عاصم؛ ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳	زیدی؛ ۳۴۴، ۳۶۵، ۴۱۳، ۴۱۴
مغیره بن ابی شهاب مخزومی؛ ۱۹۵	۲۲۳، ۲۴۴	یحیی بن مبارک؛ ۱۹۱
مغیره بن شعبه؛ ۴۵	نضر بن حارث بن کله؛ ۳۵۳	یحیی بن وثاب؛ ۲۲۴
مغیره بن شهاب؛ ۱۴۶	نضر بن شَمیل؛ ۳۱۸، ۳۷۶	یحیی بن یعمر؛ ۸، ۹، ۱۷۱، ۱۷۲
مقاتل بن سلیمان؛ ۹، ۳۱۸، ۳۱۹	نعمانی؛ ۲۰۳، ۲۶۱	۲۰۰، ۲۲۳، ۲۴۴
مقداد بن اسود؛ ۱۲۵، ۱۳۳، ۲۴۴	نقطویه، ابراهیم بن محمد؛ ۳۱۸، ۳۳۶	یزدی سید محمد کاظم؛ ۲۴۵
مقریزی احمد بن علی؛ ۱۴۸	نقاش (صاحب تفسیر)؛ ۳۱۹	یزید بن ابی سفیان؛ ۴۶
مقصود فراستخواه؛ ۵۷	واحدی نیشابوری علی بن احمد؛	یزید بن هارون؛ ۱۹۷
مکی بن ابی طالب؛ ۱۱، ۹۳، ۹۵	۱۱، ۶۳، ۷۵، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵	یزید نخعی؛ ۱۳۴، ۱۴۱
۲۱۴، ۲۳۰، ۳۳۲، ۳۳۳، ۲۴۱	واقدی محمد بن عمر؛ ۹، ۴۶، ۱۴۱	یزیدی؛ ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۳۱
ملا علی القاری؛ ۳۳، ۳۵۲	ورش عثمان بن سعید؛ ۱۹۰، ۲۴۷	یسع؛ ۳۳۷
ملک الموت؛ ۳۰۲	وَزَقَة بن نوفل؛ ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۳۶	یعقوب؛ ۲۴، ۳۲۲، ۳۳۷، ۴۷۱
منذر بن عمرو؛ ۴۶	ولید بن عبدالملک؛ ۱۷۷	یعقوب حضرمی؛ ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۲۴
منصور (خلیفه عباسی)؛ ۱۷۵، ۱۷۶	ولید بن عقبه بن ابی معیط؛ ۱۳۴	۲۳۲، ۴۷۱
مورّج بن عمرو سدوسی؛ ۳۱۸	۱۴۰، ۱۴۱	یعقوبی ابن واضح؛ ۷۷، ۷۸، ۸۸، ۸۹
موسی جاراالله؛ ۴۵۸	ولید بن مغیره مخزومی؛ ۳۵۲، ۳۵۸	۹۰، ۹۴، ۹۶، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۳۳، ۱۴۵
موسی (مسیح)؛ ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۳۲	وهب بن منبه؛ ۳۳۳	۱۴۶، ۱۴۷
۳۴، ۳۵، ۵۱، ۶۰، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۲۸	ویل دورانت؛ ۴۳۶	یوسف؛ ۹۷، ۲۶۲، ۲۷۵، ۳۲۲، ۳۳۷
۳۴۵، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۶۲، ۳۸۲	ویلیام بیل؛ ۴۷۰	یوسف العش؛ ۱۴۸
۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۰، ۴۳۷	هاجر (همسر حضرت ابراهیم)؛ ۴۳۷	یونس؛ ۲۴، ۲۵، ۳۳۷
مولا عثمان؛ ۱۷۹	هارون (برادر موسی)؛ ۲۴، ۲۵، ۳۴۸	
مولوی؛ ۲۷	۳۶۲، ۴۳۷، ۴۳۸	
مور؛ ۲۳۳	هبةالله، ابن سلامة؛ ۱۱	
مهدی (عباسی)؛ ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۷۶	هری اوسترین؛ ۵۷	

فهرست منابع و مآخذ

- قرآن کریم
نهج البلاغه
الإبانة. ابوالحسن اشعری. چاپ حیدرآباد
اتحاف فضلاء البشر بالقراءة الأربعة عشر. دمیاطی (ابن البناء). قاهره. ۱۹۴۰.
الإنقان في علوم القرآن. جلال الدین سیوطی. چاپ جدید.
أجوبة المسائل المهنية. علامه حلی. چاپ خیام. قم. ۱۴۰۱.
الإحتجاج. طبرسی. چاپ نجف. ۱۳۸۶.
أحكام القرآن. جصاص. دارالکتب العربی. بیروت. ۱۳۳۵.
إحياء علوم الدين. ابو حامد غزالی. چاپ قاهره.
أخبار العالم الإسلامي. هفته نامه - مکه. شماره ۱۱۰۳.
الإرشاد. شیخ مفید، مصنفات شیخ مفید. تهران. مجلد ۱۱ (ج ۱ و ۲).
إرشاد الساری في شرح البخاری. ابن حجر قسطلانی. چاپ مصر.
أسباب النزول. علی بن احمد واحدی نیشابوری. چاپ شده در حاشیه جلالین.
الاستبصار. شیخ طوسی. ناشر: دارالکتب الاسلامیه. ۱۳۹۰.
الاستیعاب في معرفة الأصحاب. ابن عبد البر القرطبی. چاپ شده در حاشیه الإصابة.
أسد الغابة في معرفة الصحابة. ابن اثیر. انتشارات اسماعیلیان. تهران.
أسرار البلاغة. شیخ عبدالقاهر. ناشر: دارالمعرفة. بیروت.
اسرار ترتیب القرآن. جلال الدین سیوطی. تحقیق عبدالقادر احمد عطا. دارالاعتصام. ۱۹۷۸.
الإصابة في معرفة الصحابة. ابن حجر عسقلانی. چاپخانه السعاده. مصر. ۱۳۲۸.
اصل الخط العربي. خليل يحيى النامي. چاپ مصر.
أصل الشيعة وأصولها. شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء. المطبعة. مصر. ۱۳۷۷.
الأصول. ابوبکر محمد ابن احمد سرخسی. انتشارات دارالمعرفة. بیروت.
أصول کافی. ثقة الإسلام کلینی. دارالکتب الاسلامیه. تهران. ۱۳۸۸.
إظهار الحق. شیخ رحمت الله هندی دهلوی. ناشر: المكتبة العصرية. بیروت.
الإعتقادات. شیخ صدوق. چاپ شده در ج ۵ مصنفات شیخ مفید. ۱۴۱۳.
الإعجاز البياني. عابشه بنت الشاطئ. دارالمعارف. مصر.
إعجاز القرآن. رافعی. ناشر: دارالکتب العربی. ۱۳۹۳.
أعيان الشيعة. سيد محسن امين عاملی.
الأمالي. ابن الشيخ، حسن بن محمد. چاپ نجف.
الامالي. شیخ صدوق. چاپ نجف.
انتشار الخط العربي. عبدالفتاح عباده. چاپ مصر.
انوار التنزيل. بیضاوی. ناشر: مؤسسه شعبان. بیروت.
أنوار الربيع. ابن معصوم. چاپ اول. نجف. ۱۳۸۹.
الأنوار النعمانية. سيد نعمت الله جزائري. چاپ شرکت چاپ. تبریز.
أنوار الهداية (شرح كفاية الاصول). امام خمینی. نشر آثار امام خمینی. ۱۳۷۲ ش.
أوائل المقالات. شیخ مفید. ناشر: مکتبه داورى. قم.

- أهداف كل سورة. استاد شحاته. چاپ مصر. ۱۹۷۶.
- بحار الأنوار. علامه مجلسی. چاپ بیروت. ۱۴۰۳. و چاپ تهران. ۱۳۹۲.
- البحر المحيط. ابوحيان اندلسی. ناشر: دارالفکر. بیروت.
- البداية و النهاية في التاريخ. ابن کثیر. ناشر: مكتبة النصر الحديثه. ۱۹۶۸.
- بديع القرآن. ابن ابی الاصبغ. چاپ اول. مصر. ۱۳۷۷.
- البرهان في علوم التحريف. ميرزاهدي بروجردی. چاپ علميه. قم. ۱۳۳۵ ش.
- البرهان في علوم القرآن. بدرالدین زرکشی. دار احیاء الكتب العربيه. ۱۳۷۶.
- بصائر الدرجات. صفار. با مقدمه ميرزا محسن كوجه باغی. تهران.
- بصائر جغرافية. استاد رشید رشیدی عابری بغدادی. چاپخانه التفيض الاهليه. ۱۹۵۱.
- البيان في تفسير القرآن. آيت الله خويي. چاپ علميه. قم. ۱۳۹۴.
- التأسيس (تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام). حسن صدر. ناشر: شركة الطبع والنشر العراقية.
- تاريخ آداب العرب. مصطفى صادق رافعي. ناشر: دارالاحياء. قاهره. ۱۹۷۰.
- تاريخ الخط العربي و آدابه. محمدطاهر كردی. مصر.
- تاريخ المساجد الاثرية. حسن عبدالوهاب. ناشر: دارالاحياء. قاهره. ۱۹۴۰.
- تاريخ ايران. حسن پيرنيا. انتشارات كتابخانه خيام.
- تاريخ تمدن اسلامي. جرجي زيدان. ناشر: دارالهلل. ۱۹۵۸.
- تاريخ طبري. ابو جعفر محمد بن جرير. چاپ الاستقامه. قاهره. ۱۳۵۸.
- تاريخ علوم. پی یو روسو. ترجمه حسن صفاری. انتشارات امیرکبیر. ۱۳۴۹ ش.
- تاريخ قرآن. ابو عبدالله زنجانی. با مقدمه احمد امين.
- تاريخ يعقوبی. ابن واضح يعقوبی. ناشر: مكتبة حيدريه. نجف. ۱۳۸۴.
- تأويل مشکل القرآن. ابن قتيبه. ناشر: دارالتراث. قاهره. ۱۳۹۳.
- التيبان. ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي. ناشر: جامعة مدرسين قم. ۱۴۱۳.
- التيبان. طاهر بن احمد جزايري. چاپخانه منار. ۱۳۳۴.
- تجوير التيسير. ابن جزري. ناشر: دارالوعی. حلب. ۱۳۹۲.
- تحرير الوسيلة. امام خميني. انتشارات جامعة مدرسين. قم. ۱۴۰۶.
- تذكرة الحفاظ. شمس الدين ذهبی. دارالكتب العلميه. بيروت.
- التسهيل لعلوم التنزيل. ابن جزى كلبی. چاپ دوم. دارالكتاب العربي. بيروت. ۱۳۹۳.
- تصحیح الاعتقاد. شيخ مفيد. چاپ دوم. تبريز. ۱۳۷۱.
- التصحيف والتحريف. ابواحمد عسكري. چاپ اول. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. ۱۹۶۳.
- التصوير للفني في القرآن. سيد قطب. ناشر: دارالكتاب العربي. بيروت. ۱۹۸۰.
- تفسير آلاء الرحمان. شيخ محمدجواد بلاغی. ناشر: مكتبة وجداني. قم. چاپ دوم.
- تفسير ابن کثير. ابن کثير القرشي الدمشقي. چاپ داراحياء الكتب العربيه. مصطفى البابي الحلبي.
- تفسير ابوالفتوح رازی. انتشارات كتابفروشی اسلاميه. ۱۳۵۲.
- التفسير العلمي للقرآن في الميزان. دکتر احمد ابو حجر. ناشر: دارالفکر. بيروت. ۱۹۷۰.
- التفسير الكبير. فخرالدین رازی. ناشر: دارالكتب العلمية. تهران. چاپ دوم.
- تفسير المنار. شيخ محمد عبده. تأليف رشيدرضا. چاپ دوم. ناشر: دارالمعرفه. بيروت.
- تفسير الميزان. علامه طباطبائي. چاپ تهران و بيروت.
- تفسير ثعالبی = الجواهرالحسان.
- تفسير شبر. عبدالله شبر. چاپ قاهره. ۱۹۶۶.
- تفسير صافي. محسن فيض كاشاني. انتشارات كتابفروشی اسلاميه. ۱۳۸۴.

- تفسیر طبرسی = مجمع البیان.
- تفسیر طبری = جامع البیان.
- تفسیر عیاشی. محمد بن مسعود. افست المكتبة الاسلامیه. تهران.
- تفسیر قمی. ابوالحسن علی بن ابراهیم قمی. چاپ نجف. ۱۳۸۷.
- تفسیر کشف (الكشاف). جار الله زمخشری. ناشر: دارالمعرفه. بیروت.
- تفسیر ماوردی = النکت والعیون.
- تفسیر مراغی. احمد مصطفی. ناشر: دارالفکر.
- تفسیر منسوب به امام حسن عسکری. تحقیق سید محمد باقر ابطحی. قم. ۱۴۰۹.
- تفسیر نعمانی. بحار الانوار. ج ۹۰. مؤسسه الوفاء. بیروت.
- تفسیر نوین. محمد تقی شریعتی. چاپ چهارم. شرکت سهامی انتشار. تهران.
- التفهیم. ابوریحان بیرونی. انتشارات بابک. تهران. ۱۳۶۲ ش.
- تلخیص التمهید. محمد هادی معرفت. ناشر: مرکز مدیریت حوزه. قم. ۱۴۱۱.
- التمهید فی علوم القرآن. محمد هادی معرفت. چاپ اول. ۱۳۹۶.
- تناسق الدرر = اسرار ترتیب القرآن.
- تویر الحوالک (شرح موطأ). جلال الدین سیوطی. ناشر: عبدالحمید احمد حنفی. مصر.
- التوحید. شیخ صدوق. چاپ و نشر دارالمعرفه. بیروت. افست از چاپ تهران. ۱۳۴۶.
- تهذیب الاصول. امام خمینی. بقلم سبحانی. چاپ مهر. قم. ۱۳۵۵ ش.
- تهذیب الأحکام. شیخ طوسی. چاپ نعمانی. نجف. ۱۳۷۸.
- تهذیب التهذیب. فی اسماء الرجال. ابن حجر عسقلانی. چاپ مجلس دائرة المعارف النظامیه. هند. ۱۳۲۶.
- التیسیر. ابو عمرو دانی. مطبعة الدولی. استانبول. ۱۹۳۰.
- ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن. دارالمعارف. قاهره. ۱۹۶۸.
- جامع البیان. ابو جعفر محمد بن جریر طبری. دارالمعرفه. بیروت. ۱۳۹۲.
- الجامع لاحکام القرآن. قرطبی. ناشر: دارالکاتب العربی. ۱۳۸۷.
- جمال القرآن وکمال الإقراء. سخاوی. چاپ بیروت. ۱۹۹۳.
- الجواهر الحسان. ابن مخلوف ثعالبی. ناشر: دارالمعرفه. بیروت. ۱۹۸۰.
- جواهر الکلام. شیخ محمد حسن نجفی. دار إحياء التراث العربی. بیروت. ۱۹۸۱.
- حاشیه کتاب الوافی. علامه شعرانی.
- حجة القراءات. ابن زرعه. مؤسسة الرساله. بیروت. ۱۳۹۹.
- الحق المبین. شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء. چاپ سنگی. تهران.
- حیة محمد (ص). محمد حسین هیکل. چاپ قاهره. ۱۳۵۴.
- الخصال. شیخ صدوق. مكتبة الصدوق. تهران. ۱۳۸۹.
- الخط العربی الإسلامی. ترکی عطیه. دارالتراث الإسلامی. بیروت. ۱۳۹۵.
- الخطط المقریزیه. احمد بن علی مقریزی. ناشر: دارالعرفان. لبنان.
- دائرة معارف القرن العشرين. محمد فرید وجدی. چاپ چهارم. ۱۳۸۶ هـ.
- دراسات لأسلوب القرآن. محمد عضیمه. قاهره. مصر. ۱۹۷۰.
- الدّر المنثور. جلال الدین سیوطی. چاپ حلبی. مصر.
- دلائل الصدق. محمد حسن مظفر. ناشر: کتاب فروشی بصیرتی. ۱۳۹۵.
- الدين والإسلام. شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء.
- الذریعة. آغا بزرگ تهرانی. چاپ اسلامیه. تهران. ۱۳۹۸.
- رجال شیخ طوسی. چاپ نجف. ۱۳۸۱.

فهرست منابع و مآخذ / ۴۹۳

- رحلة ابن بطوطه. المكتبة التجارية الكبرى. مصر. ۱۳۷۷.
- رسائل المرتضى (مجموعه ۱ مسائل طرابلسيات). علم الهدى سيد مرتضى على بن الحسين. رسالة الإسلام. شماره ۴۴. انتشار دانشگاه تهران.
- رسالة الشفاء بتعريف المصطفى = الشفاء.
- الروض الأنف. سهيلي. ناشر: مكتب الكليات الازهرية.
- الروض الجنان و روح الجنان. ابوالفتوح رازی. چاپ اسلاميه. تهران.
- زاد المسير في علم التفسير. ابن جوزی. قاهره. مصر. ۱۹۶۰.
- السبعة = كتاب القراءات الكبير.
- سعد السعود. ابن طاووس. چاپ نجف.
- السقيفة. سليم بن قيس هلالی. دارالكتب الاسلاميه. قم.
- سنن ابن ماجه. چاپ دوم. دارالفكر. بيروت.
- سنن ابوداود. ناشر: دار احیاء السنة النبوية.
- سنن ترمذی. المكتبة الاسلامية للحاج رضا الشيخ.
- سنن دارمی. ناشر: دار احیاء السنة النبوية.
- سير اعلام النبلاء. ذهبي. مؤسسة الرسالة. بيروت. چاپ مقيم. ۱۴۱۰.
- سيرة ابن اسحاق. افست مؤسسة اسماعيليان. ۱۳۶۸.
- سيرة ابن هشام. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. مصر. ۱۳۵۵.
- سيرة حلييه. برهان الدين حلي. ناشر: دارالفكر. بيروت.
- شرح اصول کافی. صدرالدين شيرازی. چاپ سنگی. مكتبة محمودی. تهران. ۱۳۹۱.
- شرح الاسماء الحسنی. سبزواری. افست مكتبة بصيرتی. قم.
- شرح الاسماء الحسنی. فخرالدين رازی. ناشر: مكتبة الكليات الازهرية. قاهره. ۱۹۳۶.
- شرح الأصول الخمسة. قاضي عبدالجبار. مطبعة الاستقلال الكبرى. ۱۳۸۴.
- شرح السنة. بغوی. دار الاحیاء. قاهره. مصر. ۱۹۴۰.
- شرح الشاطبية (سراج القاري). ابوالقاسم عذري. دارالفكر. بيروت. ۱۹۵۰.
- شرح الشفاء. ملاعلي قاري. چاپ اسلامبول.
- شرح باب حادی عشر. علامه حلي. چاپ اول. مطبعة الاسلاميه. قم. ۱۳۹۵.
- شرح طيبة النشر. ابن الجزري. مصر. ۱۹۵۰.
- شرح عقاید نسفية. تفتازانی. چاپ کابل. کتابخانه بازار.
- شرح مورد الظمان. ابراهيم بن احمد تونسلی. ناشر: مكتبة نجاح. طرابلس.
- شرح نهج البلاغة. ابن ابي الحديد. تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم. چاپ دوم. مصر.
- الشفاء بتعريف حقوق المصطفى. قاضي عياض. چاپ سنگی.
- شعب الإيمان. حليمي. دارالكتاب. مصر. ۱۹۳۰.
- شواذ القراءات = مختصر في شواذ القرآن.
- شواهد التنزيل. حاکم حسکانی. مؤسسة اعلمی. بيروت. ۱۳۹۳.
- صحيح بخاری. مطابع الشعب.
- صحيح مسلم. با شرح نووی. دارالكتاب العربي. بيروت.
- صيانة القرآن من التحريف. محمد هادي معرفت. ناشر: جامعة مدرسين. قم. ۱۴۱۸.
- الطبقات. ابن سعد محمد. چاپ ليدن. ۱۳۲۵.
- الطراز. امير يحيى علوی. ناشر: دارالكتب العلمية. بيروت.
- عدة الداعي. ابن فهد حلي. ناشر: مكتبة وجداني. قم.

- العروة الوثقی. سید محمد کاظم یزدی.
علم البقین. محمد حسن فیض کاشانی. انتشارات بیدار. قم. ۱۴۰۵.
عهد عتیق.
عیون اخبار الرضا. شیخ صدوق. المطبعة الحیدریة. نجف. ۱۳۹۰.
غایة النهایة فی طبقات القراء. ابن جزری. دارالکتب العلمیة. بیروت. ۱۴۰۰.
الغدير. علامة أمینی. دارالكتاب العربی. چاپ چهارم. ۱۳۹۷.
غوالی اللثالی. ابن ابی الجمهور. چاپخانه سیدالشهداء. قم. ۱۴۰۳.
الفاقی. جلاله زمخشری. ناشر: عیسی البابی الحلبي. چاپ دوم.
فتح الباری فی شرح البخاری. ابن حجر عسقلانی. دارالمعرفة. بیروت.
الفتوحات المکیة. محیی الدین ابن عربی. داراحیاء التراث العربی. دار صادر. بیروت.
فتوح البلدان. ابوالحسن بلاذری. دارالکتب العلمیة. بیروت. ۱۹۷۸.
فجر الإسلام. احمد امین. ناشر: دارالكتاب العربی. بیروت.
الفرقان فی جمع و تدوین القرآن. ابن خطیب. دارالکتب المصریة. قاهره. ۱۳۶۷.
فصل الخطاب. حاجی محمد حسین نوری. چاپ سنگی. تهران.
فصل نامه فرراه. شماره ۱. زمستان ۷۷.
الفصول المهمة. سید شرف الدین عاملی. انتشارات کتابخانه داورى. چاپ پنجم. قم.
فضائل القرآن. ابن کثیر. چاپ شده در پایان تفسیر ابن کثیر.
الفهرست. محمد بن اسحاق ابن ندیم. چاپ الاستقامة. قاهره.
فی ظلال القرآن. سید قطب. چاپ ششم. بیروت.
قرآن پژوهی. بهاء الدین خرمشاهی. ناشر: مرکز نشر فرهنگی مشرق. ۱۳۷۲ ش.
القرآن و علومه. دکتر عبدالله خورشید. دارالمعارف. مصر.
قصة الحضارة. ویل دیورانت. ترجمه جرجی زیدان. چاپ دوم. قاهره. ۱۹۶۱.
الکامل فی التاریخ. ابن اثیر. ناشر: دارصادر. بیروت. ۱۳۹۹.
الکبريت الأحمر. شیخ عبدالوهاب شعرانی. چاپ مصطفی البابی. مصر ۱۹۵۹. در حاشیه البواقیت
والجواهر.
کتاب القراءات الکبیر. ابوبکر ابن مجاهد. دار الاحیاء. ۱۹۷۰.
کتاب النقط = النقط.
کتاب سلیم بن قیس = السقیفة.
الکشف عن مناهج الأدلة. ابن رشد اندلسی. المطبعة الغربیة. مصر.
الکشف عن وجوه القراءات السبع. ابومحمد مکی بن ابی طالب. چاپ سال ۱۳۹۴.
کشف الغطاء. شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء. چاپ سنگی. تهران.
کفاية الأحکام. محمد مؤمن سبزواری. چاپ سنگی. تهران. ۱۲۶۰.
کمال الدین. شیخ صدوق. مکتبة الصدوق. تهران. ۱۳۹۰.
الکتی والالقباب. شیخ عباس قمی. چاپ حیدریه. نجف. ۱۳۸۹.
کنز الدقائق. مشهدی میرزا محمد. ناشر: جامعه مدرسين. قم. ۱۴۱۰.
کنز العمال. متقی هندی. ناشر: مؤسسة الرسالة. بیروت. ۱۴۰۵.
لیاب النقول. جلال الدین سیوطی. چاپ شده در حاشیه تفسیر جلالین. دار احیاء الکتب العربیة. مصر.
لسان العرب. ابن منظور. ناشر: دارصادر. بیروت.
لسان المیزان. ابن حجر عسقلانی. مؤسسة اعلمی. بیروت.
اللغات. ابوالقاسم محمد بن عبدالله. چاپ شده در حاشیه تفسیر جلالین. داراحیاء الکتب العربیة. مصر.

فهرست منابع و مآخذ / ۴۹۵

- اللغات في القرآن. ابوالقاسم محمد بن عبدالله. تحقيق دكتور صلاح الدين المنجد. چاپ سوم. بيروت. مباحث في علوم القرآن. صبحي صالح. ناشر: دارالعلم للملایین. بیروت. ۱۹۷۴.
- مبادئ العلوم العامة. حسن صباغ، بشیر اللوس و تحسین ابراهیم. مطبعة التفيض. بغداد. ۱۹۴۸.
- متشابه القرآن. ابن شهر آشوب. انتشارات بیدار.
- المثل السائر. ابن اثیر. چاپ مطبعة الناصر. قاهره. ۱۳۷۹.
- مجالس المؤمنین. قاضی نورالله تستری. چاپ اسلامیہ. تهران. ۱۳۵۴ ش.
- المجتمع الاسلامي. محمد محمد مدنی. دار الاحیاء. قاهره. مصر. ۱۹۳۵.
- مجمع البيان. ابوعلی فضل بن حسن طبرسی. چاپ اسلامیہ. تهران.
- مجمع الفائدة. محقق اردبیلی. انتشارات جامعه مدرسین. قم. ۱۴۰۳.
- المحاسن. برقی. ناشر: المجمع العالمي لأهل البيت. قم. ۱۴۱۳.
- محاولة لفهم عصري للقرآن. مصطفى محمود. دارالمعارف. مصر.
- المحلی. ابن خرم اندلسی. ناشر: المكتب التجاري للطباعة والنشر. بیروت.
- مختصر في شواذ القرآن. ابن خالویه. چاپ رحمانیه. مصر. ۱۹۳۴.
- المدخل إلى القرآن الكريم. محمد عبدالله دزاز. قاهره. ۱۹۵۷.
- مذاهب التفسير الاسلامی. گلد زیهر. چاپخانه محمدیه. مصر. ۱۹۵۵.
- مرآة العقول. علامه مجلسی. دارالکتب الاسلامیه. تهران. ۱۳۹۴.
- المُرشد الی جیز. ابوشامه مقدسی. ناشر: دارصادر. بیروت. ۱۳۹۵/۱۹۷۵.
- مسالك الاصابر في ممالك الامصار. شهاب الدين احمد بن يحيى (ابن فضل الله كاتب). جلد اول چاپ شده در مصر. ۱۹۴۵.
- المستدرك على الصحيحين. حاكم نيشابوري. ناشر: مكتب المطبوعات الاسلاميه. حلب.
- مستدرك الوسائل. ميرزا حسين نوري طبرسي. ناشر: مؤسسة آل البيت. ۱۴۰۷.
- مستطورات كتاب السرائر. ابن ادریس. ج ۳. ناشر: جامعه مدرسین. قم. ۱۴۱۱.
- مستمك العروة الوثقى. آیت الله حکیم. مطبعة الآداب. نجف. ۱۳۸۹.
- مستند الشيعة. علامه نراقی. تحقيق مؤسسة آل البيت. قم. ۱۴۱۵.
- المسند. احمد بن حنبل. ناشران: مكتبة اسلامي و دارصادر. بيروت.
- مشارك انوار اليقين (به نقل از علم اليقين).
- المصاحف. سليمان سجنستاني. چاپ مكتبة رحمانيه. مصر. ۱۹۳۶.
- مصباح كفعمی. انتشارات: رضى - زاهدى. قم. ۱۴۰۵.
- المصنّف (الجامع الكبير). عبدالرزاق بن همام صنعاني. چاپ صنعاء. ۱۹۵۰.
- مصور الخط العربي. ناجي المصروف. قاهره. مصر. ۱۹۶۷.
- المطول. تفتازاني. چاپ اسلامبول.
- المعارف. ابن قتيبه. ناشر: داراحياء التراث العربی. بيروت. ۱۳۹۰.
- مع الطب في القرآن الكريم. عبدالحميد دياب و احمد قرقوز. انتشارات رضى - زاهدى. قم. ۱۴۰۴.
- معاني الأخبار. شيخ صدوق. انتشارات مكتبة مفيد. قم.
- معترك الأقران. جلال الدين سيوطي. ناشر: دارالفكر العربی.
- المعجزة الخالدة. سيد هبة الدين شهرستاني. مكتبة الجوادين. كاظمين.
- معجم الأدباء. ياقوت حموي. دارالكتب العلمية. بيروت. ۱۴۱۱.
- معجم البلدان. ياقوت حموي. ناشران: دارصادر و داربيروت. بيروت.
- المعرب. جوالقي. تحقيق دكتور ف عبدالرحيم. دارالقلم. دمشق.
- معرفة القراء الكبار. شمس الدين ذهبی. مطبعة دارالتأليف. مصر.

- معرفة علوم الحديث. حاكم نيشابوری. ناشر: مكتبة علمیه. مدینه. ١٣٩٧.
- مفاتيح الشرائع. فیض كاشانی. چاپ خیام. قم. ١٤٠١.
- مفتاح العلوم. سكاكى. ناشر: مصطفى البابى الحلبي. مصر. ١٣٥٦.
- مفتاح الكرامة. سيد محمد جواد عاملی. ناشر: مؤسسة آل البيت.
- المفردات. راغب اصفهانی. مطبعة مصطفى البابى الحلبي. مصر. ١٣٨١.
- مقالات الإسلاميين. ابوالحسن على بن اسماعيل اشعري. چاپ قاهره. ١٣٨٩.
- المقتضب. ابوالعباس محمد بن يزيد مبرز. مصر. قاهره.
- مقدمة ابن خلدون. مكتبة مصطفى محمد. مصر.
- المكرر فيما تواتر من القراءات و تحور. ابو حفص انصارى. قاهره. مصر. ١٩٤٠.
- الملل والنحل. عبدالكريم شهرستاني. ناشر: مؤسسة الحلبي. قاهره. ١٣٨٧.
- المنار = تفسير المنار.
- المنار. رشيد رضا. ناشر: دار المعرفة. بيروت. ١٩٦٠.
- مناقب آل أبي طالب. ابن شهر آشوب. انتشارات علامه. قم.
- مناهل العرفان. محمد عبدالعظيم زرقاني. چاپ مصطفى البابى الحلبي.
- منبع الحياه. سيد جزايرى. چاپ بغداد و بيروت.
- منتخب كنز العمال. چاپ شده در حاشية مسند احمد. چاپ دار صادر. بيروت. ١٩٥٥.
- منتهى المطلب. علامه حلي. چاپ سنگی.
- منجد المقرئين (نقل از مناهل العرفان).
- منهاج الصالحين. آيت الله خويى. چاپخانه علمیه. قم. ١٣٩٥.
- الموضوعات. ابن جوزى. ناشر: مكتبة سلفيه - مدینه. ١٣٨٨.
- الموطأ (تنوير الحوالك، شرح موطأ) مالك. ناشر: عبدالحميد احمد حنفي. مصر. ١٣٩٠.
- المهذب. محمد سالم محيسن. ناشر: مكتبة الكليات الازهرية. ١٣٨٩.
- ميزان الاعتدال. ذهبى. تحقيق على محمد بجاوى. داراحياء الكتب العربيه. مصطفى البابى الحلبي.
- الناسخ والمنسوخ في القرآن. ابن حزم اندلسى. چاپ شده در حاشيه جلالين.
- النبا العظيم. عبدالله دراز. مطبعة السعادة. ١٣٨٩.
- النشر في القراءات العشر. ابن جزرى. چاپ مكتبة مصطفى محمد. مصر.
- نظم الدرر. برهان الدين بقاعى. چاپ هند و بيروت. ١٩٧٠.
- النقط. ابو عمرو داني. مكتبة الكليات الازهرية. قاهره.
- النكت والعيون. محمد بن حبيب الماوردى البصرى. دارالكتب العلميه. بيروت. ١٤١٢.
- النهاية. ابن اثير. المكتبة الإسلامية لحاج رضا الشيخ.
- نهج البلاغة. صبحى صالح.
- الوافي. محسن فيض كاشانى. چاپ سنگی و چاپ مكتبة اميرالمؤمنين.
- وجوه القرآن. حبش تفلين. تحقيق دكتور مهدى محقق. ناشر: بنياد قرآن. تهران.
- الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم. محمد محمود حجازى. چاپ ١٩٧٠.
- وسائل الأصول. سيد مجاهد طباطبائى. چاپ سنگی.
- وسائل الشيعة. محمد بن حسن حر عاملی. چاپ بيروت. ١٤١٩.
- وسيلة النجاة. سيد ابوالحسن اصفهانی. چاپ مهر. قم. ١٣٩٣.
- وفاء الوفاء بأخبار دارالمصطفى. سميهدى. داراحياء التراث العربى. بيروت. ١٣٩٣.
- وفيات الأعيان. ابن خلكان. ناشر: دارالتقافة. بيروت.
- البواقيت والجواهر. شيخ عبدالوهاب شعرائى. ناشر: مصطفى البابى الحلبي. مصر. ١٣٧٨.